به کوشش:
کاظم قاضی زاده

مردم سالاری دینی

جلد دوم



بسم الله الرحمن الرحيم

مردم سالاری دینی (۲)

(مبانی و دلایل)

به کوشش: کاظم قاضی زاده

قاضی زاده، کاظم، ۱۳۴۰ ـ
مردم سالاری دینی (جلد دوم) / به کوشش کاظم قاضی زاده. ـــ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، مؤسسه چاپ و نشرعروج، ۱۳۸۵. ۳۷۶ ص. ج.

ISBN: 964 - 335 - 800 - 3 (دوره)
ISBN: 964 - 335 - 802 - X (ج. ۲)

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا. (ج. ۲)
کتابنامه: به صورت زیرنویس. نمایه. مندرجات: ج.۲. مبانی و دلایل.
۱. خمینی، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۲۷۹ ـ ۱۳۶۸. ـ ـ ـ نظریه در باره دموکراسی. ۲. اسلام و دموکراسی. ۳. اسلام و سیاست. ۴. آزادی (اسلام). الف. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س). مؤسسه چاپ و نشر عروج. ب. ستادشناخت و ترویج اندیشه های امام خمینی (س). ج. عنوان.
۴ م ۲۴ ق / ۱۴ / ۲۳۰ BP ۲۹۷/۴۸۳
کتابخانه ملی ایران ۷۹۴ ـ ۸۵ م

کد/ م ۲۰۳۵



□ مردم سالاری دینی (جلد دوم)
○ طرح: ستاد شناخت و ترویج اندیشه های امام خمینی (س)
○ به کوشش: کاظم قاضی زاده
○ ناظر: یحیی فوزی
○ ناشر: چاپ و نشر عروج (وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س))
○ چاپ اول: ۱۳۸۵
○ شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه
○ قیمت: ۲۳۰۰ تومان

مراکز پخش:
خیابان انقلاب بین فروردین و فخر رازی، فروشگاه مرکزی تلفن :۶۶۴۰۴۸۷۳ـ ۶۶۴۰۰۹۱۵ دورنگار:
خیابان انقلاب تقاطع حافظ، فروشگاه شماره ۱ تلفن : ۶۶۷۰۱۲۹۷
خیابان انقلاب خیابان ۱۲ فروردین خیابان شهدای ژاندارمری، فروشگاه شماره ۲ تلفن : ۶۶۹۵۵۷۳۷
حرم مطهر حضرت امام خمینی (س) ضلع شمالی، فروشگاه شماره ۳ تلفن : ۵۵۲۰۳۸۰۱
کلیه نمایندگیهای فروش در استانها

نشانی الکترونیکی: pub@imam-khomeini.ir

سخن ناشر

انقلاب شکوهمند اسلامی ایران به رهبری فقیه فرهیخته زمان حضرت امام خمینی(س) تحولی بزرگ و فراگیر در عرصه جهانی و در پایان هزاره دوم میلادی پدید آورد، به گونه‌ای که نگاه و نگرشی جدید نسبت به جهان و انسان و مناسبات گوناگون بشری در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی عرضه داشت. چه اینکه انقلاب صنعتی مغرب‌زمین با رویکرد نفی کارکرد سیاسی و اجتماعی دین و دینداری و انکار نقش و تأثیر کارآمد آن در حوزه زندگی انسان، نگاه خویش را از عالم عُلیا معطوف به جهان سفلی، و روند زندگی خود را از حیث نظر و عمل محدود به دنیای ملموس و محسوس توجیه نمود و در نتیجه نسبیت‌گرایی فلسفی مبنای معرفت‌شناسی، و سکولاریسم و لیبرالیسم اساس مناسبات اجتماعی و اقتصادی، و اومانیتسم تکیه‌گاه انسان‌شناسی در فرهنگ مغرب زمین گردید. نهایت اینکه انسان را قدرتی خداوندگونه بخشیدند و آدمی را بر عرش اقتدار نشاندند. نظام سرمایه‌داری غرب که بر اساس دنیاگرایی و انسان‌محوری شکل گرفت به انکار هر گونه تأثیر خارج از ارادهٔ انسان همت گماشت و دین و معنویت را از حوزهٔ زندگی اجتماعی انسان مطرود ساخت.

از سوی دیگر در تقابل با اندیشه فردگرایانه غرب، مکتب مارکسیسم جوانه زد و با شعار زندگی و اقتصاد سوسیالیستی و جمع‌گرایانه رقابتی جدی در عرصه جهانی با نظام سرمایه‌داری از خود بروز داد.

نقطه مشترک این دو نگرش نفی دین و دینداری در زندگی انسان است، یکی دین را مربوط به گذشته و دوران سنت قلمداد می‌کرد و دیگری آن را افیون توده‌ها و ملتها برمی‌شمرد و در نتیجه هر دو بر ارتجاعی بودن دین تأکید داشته و ناتوانی و سستی آن را در رابطه با زندگی انسان باور داشتند.

فضای غالب جهانی در عصر جنگ سرد، سیطرهٔ همین دو اردوگاه غرب و شرق بود و حتی جهان اسلام با گرایش به یکی از این دو ابرقدرت، حیات سیاسی خویش را تداوم می‌بخشید و اگر در گوشه‌ای از دنیای اسلام نغمه‌ای دیگر نواخته می‌شد آنچنان کم‌فروغ می‌نمود که در این فضای پرغوغا گم و خاموش می‌گردید.

فریاد حق‌طلبانه ملت مسلمان و غیور ایران به رهبری مرجعیت دینی و زعامت امام خمینی(س) التهابی سخت بر این فضا ایجاد کرد و دنیا را متوجه عظمت این حرکت شگرف نمود. پیروزی این جنبش بزرگ اسلامی که از عمق اعتقادات دینی ملتی مسلمان، آرمانگرا و تکامل‌پو سرچشمه می‌گرفت، بار دیگر این حقیقت را آشکار ساخت که ایمان و اعتقاد دینی برترین سکوی حرکت انسان به سوی رهایی و آزادی و عدالتخواهی است به گونه‌ای که پایان قرن بیستم عصر دین و دینداری لقب گرفت.

انقلاب شکوهمند اسلامی ایران بر جهانیان ثابت کرد که نه تنها دین افیون ملتها نیست که پیوند ناگسستنی با روح و روان بشر داشته و همواره می‌تواند بزرگترین حماسه‌ها را بیافریند. قدرت‌آفرینی و اثرگذاری انقلاب اسلامی در جهان اسلام موجی از بیداری و خیزش در میان مسلمانان به وجود آورد و در عرصه سیاست جهانی رقیبی جدی و تازه‌نفس برای استکبار جهانی محسوب گردید. در حقیقت این حرکت با پشتوانه عظیم فکری و اعتقادی، نگاهی دیگر نسبت به جهان، انسان و مناسبات اجتماعی و سیاسی آدمی در جهان مطرح کرد. کار بزرگ معمار این حرکت سترگ که به استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران منجر گردید این بود که اندیشه دینی و اعتقاد اسلامی را احیا نمود و از پیرایه‌ها و اندیشه‌های انحرافی آراست و از انزوای سیاسی و اجتماعی رهایی بخشید. شناخت انقلاب اسلامی ایران و عواملی که در بروز و تکوین آن دخالت داشت قبل از هر چیز مرهون شناخت منظومه فکری معمار توانمند آن است؛ چه اینکه مکتب

فکری و اعتقادی امام که قرائتی ناب از اسلام است می‌تواند ما را در تحقق آرمانها و اهداف بلند اسلامی یاری بخشد و جهان اسلام را در مسیر رسالت واقعی خویش رهنمون سازد.

در راستای این مسئولیت بزرگ، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س) همواره کوشیده است تا هر آنچه می‌تواند در کند و کاو مکتب فکری و سیرهٔ عملی حضرت امام(س) گره‌گشا باشد، مشمول حمایتهای خود قرار دهد.

در یکصدمین سالگرد میلاد این عطیه الهی، کوشش گردید که رسالت شناخت اندیشه و افکار پویای حضرت امام نهادینه گردد و در برنامه‌های مدوّن نظام اسلامی تعریف شود. خوشبختانه در ماده ۱۵۹ قانون برنامه سوم توسعه کشور این مهم شکل گرفت و به دنبال آن ستادی مرکب از صاحبنظران و اندیشمندان جهت برنامه‌ریزی نسبت به پژوهشهای لازم درزمینه افکار و اندیشه‌های حضرت امام تعیین گردید که با همیاری و همکاری این مجموعه پاره‌ای از زوایای فکری حضرت امام در عرصه‌های مختلف دینی، اجتماعی و سیاسی به کوشش اهل فکر و نظر، تحقیق و پژوهش گردید تا مورد استفاده و بهره‌برداری علاقه‌مندان آن حضرت قرار گیرد.

امید آنکه شما عزیزان با نظرات نقادانه خویش ما را در رفع کاستیها و کمبودها مساعدت فرمایید چه اینکه هر پژوهشی نه آخرین یافته و نه کاملترین خواهد بود.

یادآوری می‌شود که مجموعه حاضر پژوهشی است که با تأکید و عنایت بر آرا و دیدگاههای حضرت امام(س) تبیین گردیده و همانند هر کار علمی بیانگر نقطه‌نظرات و یافته‌های مؤلف و پژوهشگر خواهد بود.

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام علی‌رغم اشراف بر کلیت پژوهش، مسئولیت آن را متوجه محقق و مؤلف محترم می‌داند.

انتشار اثر حاضر و مشابه آن از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س) به منظور ارائه یافته‌های پژوهشگران در موضوعات مرتبط با انقلاب اسلامی و اندیشه امام خمینی(س) انجام یافته و الزاماً نمی‌بایست به عنوان دیدگاه مؤسسه تلقی شود بلکه انتشار اینگونه پژوهشها بستری است برای بازخوانی مستمر اندیشه و سیره معمار بزرگ

انقلاب اسلامی از رهگذر تضارب آرا و اندیشه‌های متنوع صاحبنظران.

اثر پیش روی، نمونه‌ای است از دهها اثر پژوهشی که توسط نویسندگان و پژوهشگران محترم در مباحث مختلف و با فراخوان و نظارت و پیگیریهای «ستاد شناخت و ترویج اندیشه‌های امام خمینی» به انجام رسیده است. تلاشهای ارزنده این ستاد مدیون زحمات اعضای محترم ستاد و کمیته‌های مختلف آن، خصوصاً حضرات آقایان: دکتر کاظم اکرمی، دکتر نجفقلی حبیبی، امیر محبیان، حجت‌الاسلام مهدی مهریزی، دکتر علیمحمد حاضری، سهراب هادی، سید محمود دهنوی، حجت‌الاسلام سلطانی، دکتر حسن عابدی جعفری، دکتر منوچهر اکبری، دکتر فضل‌الله کوزه‌کنانی، مهدی ارگانی، آیت‌الله اسدالله بیات، دکتر یحیی فوزی، حجت‌الاسلام قاضی‌زاده، حجت‌الاسلام مستوفی و بیش از همه مرهون حُسن مدیریت دبیر محترم و فرهیخته ستاد جناب حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر محمدعلی مقدم می‌باشد.

حمایتهای بی‌دریغ مقام تولیت مؤسسه جناب حجت‌الاسلام و المسلمین سید حسن خمینی و سرپرست محترم جناب حجت‌الاسلام و المسلمین محمدعلی انصاری و بویژه قائم مقام مؤسسه جناب آقای دکتر حمید انصاری که افزون بر ترغیب و تشویق مداوم با طرح نظرات علمی خود موجبات تقویت ستاد را فراهم آورده‌اند، همواره زمینه‌ساز بالندگی روزافزون مؤسسه و سازمانهای وابسته به آن و ستاد ترویج اندیشه‌های امام خمینی بوده است.

تلاش ارباب قلم و اصحاب اندیشه که زحمت تألیف و تدوین این آثار گرانسنگ را بر خود هموار داشته‌اند و نیز ناظران گرانقدر که مسئولیت نظارت بر حُسن انجام پژوهش را عهده‌دار بوده‌اند، همچنین ارزیابهای عزیز که با دقت‌نظر و علاقه‌مندی فراوان بر غنای علمی آن افزوده‌اند، را صمیمانه سپاس می‌گوییم.

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)
ستاد شناخت و ترویج اندیشه‌های امام

فهرست‌مطالب

● موانع نظری اندیشه جمهوریت در فرهنگ دینی

● بنیانهای کلامی مردم‌سالاری دینی

مهار قدرت سیاسی از دیدگاه اسلام

درآمد

پژوهش در حوزهٔ ماهیت دولت اسلامی در عصر غیبت سابقهٔ طولانی ندارد. به علت دوری اندیشوران شیعی از دولت، و انتظار ظهور قریب الوقوع امام عصر(عج)، مسأله کیفیت دولت مشروع در عصر غیبت کمتر مورد پژوهش قرارگرفته است. در کتب فقیهان هزارهٔ اوّل، طرح این مباحث تنها در لابه‌لای مباحث فقهی و به صورت گذرا صورت می‌پذیرفت و بخش مستقلی به این موضوع اختصاص نیافته بود. فصل جداگانه‌ای که توسط ملااحمد نراقی در کتاب عوائد الایّام به ولایت فقیه اختصاص داده شد، خود سرفصلی از توجه و اهتمام به این موضوع را رقم زد به طوری که اگر تلاشهای فقهای پیشین را دور اوّل بنامیم، می‌توان وی را سرآغاز دور دوم از ادوار طرح مباحث حکومت اسلامی دانست؛ دوره‌ای که پس از وی با نگارش فصلهای مشابهی توسط میر فتاح حسینی مراغی در کتاب عناوین، و شیخ مرتضی انصاری در مکاسب، و حواشی و توضیحات فقیهان دیگر که عمدتاً ناظر به مباحث شیخ انصاری بود، ادامه یافت. دور سوم را می‌توان دورهٔ نگارشهای مستقل در حوزهٔ دولت و حکومت اسلامی دانست. آغاز دورهٔ تک‌نگاریهای مستقل به اوایل دوران مشروطه و تألیف کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة از جانب فقیه بزرگ آیت‌الله میرزا محمد حسین نائینی باز می‌گردد.

حق آن است که اندیشهٔ شیعی دربارهٔ نظریهٔ حکومت اسلامی در عصر جمهوری اسلامی ایران تحوّل کمّی و کیفی پیدا کرد. به طوری که می‌توان آن را دور چهارم در

نظریه‌پردازی دانست؛ طرح مسائل جدید در عرصهٔ دولت دینی، و مواجههٔ عینی و عملی با مشکلات اجراییِ برداشتهای سنتی در عرصهٔ دولت دینی، توجه به اقتضائات دنیای جدید در عرصهٔ نگارش قوانین اساسی و عادی، دغدغهٔ آیندهٔ نه چندان نزدیک نظام جمهوری اسلامی ایران و تمهیدات لازم جهت حفظ این نظام از دو مشکل استبداد و بی‌دینی، همه و همه زمینهٔ نظریه‌پردازیها و نقد و نظرهای بسیار و باگرایشهای مختلف را فراهم آورد. اولین گام در این زمینه، طرح عنوان نظام اسلامی بود که چند ماهی قبل از پیروزی، از سوی امام خمینی(س) ارائه شد. ایشان گفتمان «حکومت اسلامی» را به «جمهوری اسلامی» مبدل کردند؛ و در برابر پرسشهای دقیق و مکرر خبرنگاران خارجی در پاریس که شکل دولت مطلوب اسلامی را در پس انقراض سلطنت، جویا بودند، پاسخ ایشان نظام «جمهوری اسلامی»[1] بود. البته توضیحات مختصر امام در همان دوران از این نکته حکایت داشت که:

> جمهوری به همان معنایی است که همه جا جمهوری است. لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی‌ای متکی است که قانون اسلام است.[2]

> جمهوری است، یعنی دموکراتیک؛ و اسلامی است، یعنی قانون آن اسلامی است.[3]

اما این نکته در همین حدّ متوقف نشد. اولین تلاش جدّی پس از تشکیل دولت جمهوری اسلامی ایران و تصویب عنوان آن در فروردین ۱۳۵۸، تدوین قانون اساسی بود. این قانون با مشارکت اولین منتخبان رسمی ملت در مجلس خبرگان قانون اساسی تدوین شد. نمایندگانی که اکثر آنها از مجتهدان و فقهای نواندیش بودند و با یک چشم به میراث اندیشهٔ اسلامی و با چشم دیگر به دنیای جدید می‌نگریستند و نهایت تلاش خویش را در سازگارسازی بین اجتهاد دینی و قوانین عرفی و دموکراتیک در مذاکرات و مصوبات این مجلس به نمایش گذاشتند.[4]

یکی از مهمترین چالشهای نظری در این مذاکرات، کیفیت جمع بین حاکمیت مردمی

---

۱. صحیفهٔ امام؛ ج ۴، ص ۲۴۴.
۲. همان؛ ص ۴۷۹.
۳. همان؛ ج ۵، ص ۳۱۱.
۴. ر.ک. به: مجموعه مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی؛ ۴ ج، انتشارات مجلس شورای اسلامی.

و ولایت فقیه بود. طرح ناسازگاری این دو، هم از طرف بعضی از مجتهدان مجلس خبرگان، و هم از طرف بعضی از روشنفکران حاضر در این مجلس، مطرح گردید؛ اما نظر اکثریت بر امکان جمع بین جمهوریت و اسلامیت در عرصهٔ یک نظام سیاسی بود؛ و لذا قانون اساسی در اصول مختلف خود به جمع آن دو اشاره دارد: اصل پنجم «ولایت فقیه»، اصل ششم «اتکای امور بر آرای عمومی»، و اصل هفتم «شورا» را مورد توجه قرار داد. در قانون اساسی کیفیت جمع دو عرصهٔ فوق اینگونه تبیین شد:

> حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق خداداد را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت، این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کنند.[۱]

این شیوه از حکومت اسلامی گرچه به نوعی در اندیشه‌های میرزای نائینی[۲] و دیدگاههای علامه طباطبائی[۳] نیز طرح شده بود، و امام نیز به آن تصریح کرده بودند، و شاگردان ایشان همچون استاد مطهری[۴] آن را توضیح داده بودند، و در مذاکرات مجلس خبرگان، مقدمهٔ قانون اساسی و اصول قانون اساسی تبیین شده بود، با این حال با ابهامهای مفهومی و پرسشهای مبنایی مواجه گردید. در حقیقت نقد نظریه جمهوری اسلامی یا دموکراسی دینی از سوی دو گروه و با دو دیدگاه کاملاً متضاد صورت گرفت:

از یک سو، عده‌ای ضمن نقد دموکراسی لیبرال، هرگونه توجه به نقش مؤثر مردم در حکومت را ملازم با دموکراسی دانسته، و لوازم آن را به زعم خویش ـ چون نادیده گرفتن حق حاکمیت برتر خداوند و عدم تعهد به احکام دینی ـ بر «جمهوریت» در کنار «اسلامیت» مترتب دانستند و با آن مخالفت کردند؛ یکی از این نظریه‌پردازان می‌نویسد:

> در دین ـ به مفهوم زنده و فعال آن، که زندگی انسان را در هر دو جنبهٔ قانون‌گذاری و

---

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ اصل ۵۶.

۲. نائینی، محمدحسین؛ تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ ص ۱۱۱ـ۱۱۲.

۳. طباطبائی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۴، ص ۱۲۴؛ «امر الحکومة الاسلامیة بعد النبی(ص) و غیبة الامام ـ کما فی زماننا الحاضر ـ الی المسلمین من غیر اشکال».

۴. مطهری، مرتضی؛ پیرامون انقلاب اسلامی؛ ص ۸۰؛ «مسأله جمهوری مربوط به شکل حکومت است که مستلزم نوعی دموکراسی است؛ یعنی اینکه مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان در دست گیرند».

اجرا به خداوند یگانه پیوند می‌دهد ـ هیچ‌گونه جایی برای نظام دموکراسی ـ که حق قانون‌گذاری و اجرا را به مردم واگذار می‌کند ـ وجود ندارد و کمترین روزنه‌ای برای نفوذ به پایگاه وحی در زمینهٔ مسائل اجتماعی دیده نمی‌شود.(۱)

فرد دیگری در این زمینه می‌نویسد:

برخی به دلیل عدم آشنایی با مبانی نظری اسلام، و به علت خصلت غربزدگی و تجددمآبی‌شان، برای دموکراتیک نشان دادن حکومت اسلامی به آیات و روایات وارده دربارهٔ شورا تمسک جسته‌اند.(۲)

از سوی دیگر نیز بعضی از نظریه‌پردازان اضافه کردن قید «اسلامیّت» را نامناسب دانسته و ضمن اعلام عدم وجود دموکراسی در سنت اسلامی نوشته‌اند:

مقید کردن دموکراسی به عقاید و قوانین دینی، در مقام عمل و واقعیت مدل خاصی از دموکراسی را به وجود نمی‌آورد، بلکه مدل خاصی از دیکتاتوری به وجود می‌آورد.(۳)

فرد دیگری در این‌باره ضمن نفی نظریه ولایت فقیه، مفهوم جمهوری اسلامی را متناقض دانسته و اصولاً نقش مؤثر داشتن مردمی را که محجور و مولی علیه نظام ولایت فقیه‌اند، امری ناروا ذکر کرده است و رأی دادن آنها را رأی دادن به نداشتن رأی، دانسته است.(۴)

البته پس از گذشت چند سالی از استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران و مسلط شدن گفتمان جمهوریت، تلاشهای دیگری صورت پذیرفت و با قبول عنوان «جمهوری اسلامی» به عنوان مدل مقبول حکومت اسلامی در عصر حاضر، سعی در ارائه مفهومی از «جمهوریت» و «اسلامیّت» شد که عملاً اندیشه‌های پیش‌گفته در هر دو دیدگاه را ارائه می‌کرد، ولی به گونه‌ای نام جمهوری اسلامی بر آن گذاشته شد.

کلمهٔ «جمهوری» که به تفسیر امام خمینی(س) «به همان معنایی که همه جا جمهوری

---

۱. حائری، کاظم؛ بنیان حکومت در اسلام؛ ترجمهٔ حسن طارمی راد؛ ص ۳۳ـ۳۴.
۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ حقوق و سیاست در قرآن؛ ص ۲۸۵.
۳. مجتهد شبستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ ص ۱۴۴.
۴. حائری یزدی، مهدی؛ حکمت و حکومت؛ ص ۱۸۳.

است»[1] به کار برده شده بود، به دو مفهوم جمهوری به مفهوم غربی، و جمهوری به مفهوم اسلامی تعریف شد؛ و اوّلی به معنای اعطای حق حاکمیت از سوی مردم، و دومی به معنای پذیرفتن عموم مردم به کار برده شد؛[2] و مفهوم اسلامی از جمهوریت با «حضور الحاضر» در کلام امام علی(ع) تطبیق گردید. شخصیت دیگری که تقریباً شبیه این نظریه را اعلام کرد، نوشت:

خود پیغمبر(ص) جمهوری اسلامی و رجوع به آرای عمومی را مطرح کرد و فرمود: اسلامی بودن نظام بر اساس وحی است و مردمی بودن آن بر اساس پذیرش شماست.[3]

از سوی دیگر نیز عده‌ای تفسیر نوینی از اسلام و دین را مورد توجه قرار دادند که زمینهٔ قبول مفهوم جمهوری اسلامی یا دموکراسی دینی فراهم آید؛ یکی از نظریه‌پردازان در این زمینه می‌نویسد:

حکومتهای دینی برای دینی بودن، لازم دارند که دین را هادی و داور مشکلات و منازعات خود کنند؛ و برای دموکراتیک بودن، لازم دارند که فهم اجتهادی دین را در هماهنگی با عقل جمعی سیال کنند.[4]

دیدگاههای مطروحه در تفسیر جمهوری اسلامی که به نوعی یا «جمهوریت» را خالی از محتوای ویژهٔ آن مطرح می‌ساخت، و یا از «دین» تفسیری غیر منطبق با تعاریف مشهور دین‌پژوهان ارائه می‌کرد، زمینهٔ طرح عنوان روشنتر «مردم‌سالاری دینی» را فراهم نمود؛ عنوانی که بیش از «جمهوری اسلامی» بر نقش مؤثر مردم در حکومت تأکید می‌کرد و دیگر به «مردم‌گرایی» و «مردم‌داری» رضایت نمی‌داد، بلکه صریحاً «مردم‌سالاری» را مطرح می‌کرد. این عنوان در سالهای اخیر در بیانات رهبر انقلاب اسلامی و ریاست‌جمهوری طرح گردید. آیت‌الله خامنه‌ای ضمن طرح عنوان پیش‌گفته، با صراحت مردمی بودن حکومت را در سه شاخصهٔ ذیل؛ یعنی:

---

۱. صحیفهٔ امام؛ ج ۴، ص ۴۷۹.

۲. موسوی خلخالی، محمدمهدی؛ شریعت و حکومت؛ ص ۱۶۸، ۱۶۹.

۳. جوادی آملی، عبدالله؛ «سیری در مبانی ولایت فقیه»، چاپ شده در نشریهٔ حکومت اسلامی؛ س ۱، ش ۱، ص ۶۹.

۴. سروش، عبدالکریم؛ مجله کیان؛ ش ۱۱، ص ۱۲.

الف) نقش مردم در ادارهٔ حکومت، تشکیل حکومت و تعیین حاکم؛
ب) در خدمتِ مردم بودنِ حکومت؛
ج) مشارکت دادن مردم در حکومت.

دانست و اعلام کرد:

> ادعای مردم‌گرایی در همهٔ نظامها ـ حتی استبدادیها ـ وجود دارد، اما مهم این است که حقیقتاً در کجا برای مردم شأن و منزلت و حق و نقش قائل می‌شوند.[۱]

حجةالاسلام والمسلمین خاتمی ریاست محترم جمهور [وقت] نیز در دیدگاههای خویش چندین بار بر نقش کلیدی مردم در انتخاب حاکمان و انتقال مسالمت‌آمیز قدرت در عالیترین سطح به عنوان نماد مردم‌سالاری دینی تأکید کرد.

این مفهوم جدید نیز چون جمهوری اسلامی چالشهایی را برانگیخت، برخی با صراحت با طرح این مفهوم، آن را متضمن اختیاری فراتر از آنچه برای مردم در حکومت اسلامی مقرر است، دانستند؛[۲] و بعضی ضمن ارائه تفسیرهای مفهومی، نگارش مقالات و حتی ویژه‌نامه‌هایی در مجلات به تفسیر ما لا یرضی صاحبه پرداختند، این تفسیرها از جانب کسانی صادر شد که به طور صریح دموکراسی اسلامی را نقد کرده بودند.[۳]

البته روشن است که «مردم‌سالاری دینی» گرچه اصطلاحی رایج گردید، اما در حقیقت، برگردان دموکراسی اسلامی یا جمهوری اسلامی بود. لذا برخورد مفهومی با آن به گونه‌ای نیست که تعیین منظور مخالف واژگان، صورت‌پذیرد. پیش‌فرض به کار بردن چنین مفهومی آن است که با وجود احکام و قوانین اسلامی در عرصهٔ دولت و حکومت، به اندازه‌ای زمینهٔ انتخاب و اختیار گزینش برای مردم وجود دارد که آنان را بتوان «سالار» نامید و در برابر دیگر گروهها و...، مردم را مهمترین گروهِ تأثیرگذار در دولت دانست.

در ادامه، جناحهای سیاسی و نظریه‌پردازان مختلف در کشور که به طور واضح در

---

۱. «مردم‌سالاری دینی در بیان رهبر معظم انقلاب»، نشریهٔ حکومت اسلامی؛ ش ۲۹، ص ۱۱، ۱۲.
۲. ر.ک. به: واعظ زاده خراسانی، محمد؛ فصلنامهٔ نهج‌البلاغه؛ ش ۴ و ۵، ص ۱۹۰.
۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ «تفسیر مردم‌سالاری دینی»، نشریه حکومت اسلامی؛ ش ۲۹، ص ۷۳ـ۹۰؛ و کتاب نقد؛ ش ۲۰ و ۲۱، ویژهٔ دموکراسی و تحقیقی در مردم‌سالاری دینی.

مورد نقش مردم و نمایندگان آنان ـ اعم از مجلس شورای اسلامی، خبرگان رهبری، ریاست جمهوری و... ـ اختلاف نظر جدّی داشتند، همه و همه خود را مدافع «مردم‌سالاری دینی» دانستند و به تبیین و تحلیل نظری دیدگاه خود پرداختند. این نکته به تکثّر قرائت در حوزه مباحث نظری مردم‌سالاری دینی دامن زد. برخی ضمن طرح مباحث مفهومی دربارهٔ مردم‌سالاری دینی به نقد قرائتهای دیگر پرداختند و در نتیجه، مردم‌سالاری دینی تفسیرهای مختلفی پیدا کرد، از جمله:

الف) مردم‌سالاری دینی عین دین است؛

ب) ترکیب مردم‌سالاری دینی نوعی مردم‌سالاری مقید را نشان می‌دهد؛

ج) مردم‌سالاری دینی ترکیب اضافه موصوف به صفت است و دین صفت مردم‌سالاری است نه قید آن؛

د) مردم‌سالاری دینی آموزه‌های تخلیطی روشنفکران است؛

ه) این مفهوم ترکیب انضمامی جمع حاکمیت مردم و نظارت فقیه است؛

و) مردم‌سالاری روشی در اجرای دین است.

پس از تنقیح مباحث مفهومی و گزینش نظریهٔ مختار، بحث مهم، مبانی و دلایل درون‌دینی نظام مردم‌سالاری دینی است. مردم‌سالاری دینی به کدام دلیل قرآنی یا روایی مستند است؟ آیا اصولاً می‌توان از منابع کهن دینی مستنداتی برای مفاهیم نوپیدای عالم سیاست پیدا کرد؟ دلایل عقلی در این زمینه چه دلالتی دارند و از نگاه برون دینی چه راهبردی در این زمینه یافت می‌شود؟

در نهایت نیز یک نظریه شامل لوازم، تبعات و پیامدهایی است که روشن شدن آن به فهم و تحلیل ابعاد مختلف نظریه کمک خواهد کرد.

امروزه هر سه عرصهٔ تبیین مفهومی، تحلیل مبانی و دلایل، کشف لوازم و پیامدهای نظریهٔ مردم‌سالاری دینی از پژوهشهای بایسته محسوب می‌گردد.

متأسفانه گاهی مشاهده می‌شود که ابهام در تبیین مفاهیم و تعیین مراد، به جنگ بی‌حاصل نظریه‌هایی می‌انجامد که نفی و اثباتشان بر یک موضوع وارد نشده است و هرکس از ظنّ خود به تحلیل و قضاوت می‌نشینند. از سوی دیگر، این نظریه هنوز در عرصهٔ

کلان به تبیین تئوریک، طرح مبانی دینی، دلایل و لوازم نیازمند است تا این گفتمان مسلط امروزی، پایایی و پویایی لازم را به دست آورد و بر این اساس، این موضوع نیازمند پژوهشهای جدید است که در عرصه‌های مختلف به ایضاح مفهومی و تبیین مستندات آن بپردازد و با مقایسهٔ لوازم و پیامدهای آن با دیگر نظریات سیاسی به تعمیق نظری و تحکیم جایگاه آن بینجامد.

مجموعهٔ حاضر که به همّت و پشتیبانی مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)؛ بویژه ستاد ترویج اندیشه امام خمینی(س) فراهم آمده است، به عنوان گامی کوچک در جهت هدف پیش‌گفته عرضه می‌گردد. این مجموعه حاوی سی و شش مقالهٔ پژوهشی است که از سوی مؤلفان و محققان حوزوی و دانشگاهی تألیف گردیده است. در جلد اول، مباحث مفهومی دربارهٔ مردم‌سالاری دینی و دیدگاه نظریه‌پردازان بزرگ دربارهٔ مردم‌سالاری دینی طرح گردیده است. آیت‌الله محمدحسین نائینی، آیت‌الله سید محمدحسین طباطبائی، آیت‌الله سید محمدباقر صدر، از جمله نظریه‌پردازانی هستند که نظریات مردم سالارانهٔ آنان در این مجموعه مورد تأمل و تحقیق قرار گرفته است. نظریهٔ امام خمینی(س) نیز یکی از محورهای اساسی مورد بحث در این موضوع است که مقالات متعددی را به خود اختصاص داده است. جلد دوم به بحث دربارهٔ مبانی و دلایل مردم‌سالاری دینی و درج مقالاتی در این حوزه، و جلد سوم به لوازم و لواحق و مباحث پیرامونی مردم‌سالاری دینی اختصاص یافته است.

در اینجا از همه کسانی که دعوت ما را در نگارش مقاله‌ای تحقیقی پذیرفتند، تشکر و قدردانی می‌کنم و از مسئولان مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س) بویژه آقایان دکتر محمد مقدم، ریاست ستاد ترویج اندیشه‌های امام، و اعضای محترم کمیتهٔ علمی، مخصوصاً جناب آقای دکتر علی‌محمد حاضری، ریاست کمیتهٔ علمی، و جناب حجت‌الاسلام والمسلمین استاد عمید زنجانی و همچنین دکتر یحیی فوزی که مقالات این مجموعه را قبل از انتشار مطالعه و تذکرات سودمندی ارائه کردند، تشکر می‌نمایم.

برادر بسیار عزیزم جناب آقای محمد باوی عهده‌دار پیگیری علمی و اجرایی تهیه این مجموعه بودند که متأسفانه در اثر تصادف به حالت اغما فرو رفتند و هم اکنون نیز

نیازمند دعای خیرخواهان هستند. پس از ایشان جناب حجت‌الاسلام والمسلمین ناصر شهیدی با بردباری و تلاش مستمر، پیگیری علمی و اجرایی مجموعه را عهده‌دار شدند که امیدواریم خداوند متعال بر توفیقات ایشان بیفزاید.

در پایان تذکر این نکته ضروری است که لزوماً مقالات محققان در پی اثبات قرائت خاصی از مردم‌سالاری دینی نیست و هر مقاله بیانگر دیدگاه نویسندهٔ آن است؛ اما در مجموع افقهای جدیدی در حوزهٔ مردم‌سالاری دینی به دست می‌دهد. امید که طرح این مباحث به تحکیم واقعی مردم‌سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران بیفزاید.

کاظم قاضی زاده

مبانی مشروعیت قدرت سیاسی از دیدگاه امام خمینی(س)

● جناب آقای مقصود رنجبر

چکیدهٔ مقاله

مبنای قدرت و حاکمیت سیاسی، یکی از تفاوتهای اساسی میان حکومتهای مختلف است. این مقاله به دنبال بررسی مبنای قدرت و مشروعیت نظام سیاسی از دیدگاه امام خمینی(س) است. در مورد مبنای مشروعیت قدرت سیاسی در اسلام، دیدگاههای مختلفی وجود دارد که ضمن نقد و بررسی آنها بر مبنای مردمی مشروعیت در حکومت از دیدگاه اسلامی، تأکید شده است و در این باره به آیات و روایاتی از کتاب و سنت استناد شده است. در مورد دیدگاه امام دربارهٔ مشروعیت سیاسی هم دیدگاههای متفاوتی عرضه شده که برخی بر مشروعیت الهی حکومت اسلامی از دیدگاه امام و برخی بر مشروعیت الهی ـ مردمی حکومت اسلامی از دیدگاه ایشان تأکید کرده‌اند.

در این مقاله ضمن نقد دیدگاههای فوق، به این مسأله که صرفِ‌نظر از مبنای الهی مشروعیت از دیدگاه امام، مردم نقش مستقلی در مشروعیت‌دهی به حکومت اسلامی ایفا می‌کنند، نیز، پرداخته شده است. در این زمینه محورهایی چون: تأکید امام بر عدم مشروعیت حکومت پهلوی به دلیل نداشتن مقبولیت مردمی؛ تأکیدهای فراوان امام بر نقش مردم در حکومت اسلامی؛ نامهٔ ایشان به مجلس خبرگان بازنگری قانون اساسی؛ تأکید ایشان بر ضرورت حفظ نظام؛ دیدگاه ایشان در مورد حق نظارت مردم بر حکومت مورد تأکید قرار گرفته است.

مقدمه

مبنای قدرت سیاسی، حاکمیت سیاسی و مشروعیت نظام سیاسی، یکی از تفاوتهای اساسی و تعیین‌کننده میان حکومتهای دموکراتیک و غیر دموکراتیک است. در یک تقسیم‌بندی کلی، در حکومتهای دموکراتیک، ارادهٔ مردم مبنای اصلی قدرت سیاسی می‌باشد. دولت مظهر ارادهٔ ملی است و مشروعیت آن از خواست و ارادهٔ عمومی منبعث می‌شود. در حکومتهای دموکراتیک، قدرت سیاسی از طریق مشارکت فعال سیاسی، اعمال می‌شود؛ و بر اساس آن نهادهای سیاسی جامعه، به وسیله آرای عمومی شکل می‌گیرد و تحت نظارت مردم، قدرت سیاسی را اعمال می‌کنند؛ که تداوم مشروعیت این نهادها در اعمال قدرت سیاسی، به میزان توانایی آنها در کسب «رضایت عمومی» بستگی دارد. «رضایت عمومی» از نحوهٔ اعمال قدرت سیاسی، موجب بقای نهادها و ساختارهای سیاسی حاکم در هر کشور می‌شود و این کشورها از ثبات بیشتری برخوردار و با بحرانهای کمتری مواجه می‌شوند. این امر، هدف اصلی دموکراسی است. رضایت عمومی، امری عینی و ملموس و در عین حال، نسبی می‌باشد؛ یعنی کسب رضایت عمومی به طور مطلق، امری غیرممکن است؛ با این حال، هر حکومت و نظام سیاسی، برای دوام و مشروعیت خود، باید میزان رضایت عمومی بالایی را فراهم آورد. در مقابل در حکومتهای غیر دموکراتیک، نظام سیاسی، فاقد مشروعیت است و رضایت عمومی، شرط و عامل تداوم نظام سیاسی نیست؛ بلکه قدرت نظام بیش از آنکه متکی بر

عوامل مشروعیت‌ساز باشد بر قدرت سرکوب استوار است.

در این مقاله بر آنیم که مبانی قدرت سیاسی از دیدگاه امام را بررسی کرده و جایگاه مشروعیت مردمی را در آن، مشخص کنیم. سؤال اصلی که در این مقاله به دنبال پاسخگویی به آن هستیم، این است که آیا از نظر امام مشروعیت نظام سیاسی از مردم نشأت می‌گیرد یا خیر؟ در پاسخ به این سؤال باید بگوییم که از دیدگاه امام صرف‌نظر از جایگاه اسلام در مشروعیت‌دهی به حکومت، مردم نقش مستقلی در اعطای مشروعیت به نظام سیاسی دارند. در این مقاله ابتدا به طرح اجمالی دیدگاههای موجود در این زمینه خواهیم پرداخت و سپس به ارائه استدلالهای خود در تأیید فرضیه فوق، می‌پردازیم.

الف) مشروعیت از دیدگاه اسلام

بعضی معتقدند که در اسلام، مشروعیت از مقبولیت، تفکیک می‌شود و آنچه که با رأی مردم مرتبط است، مقبولیت نظام است و مشروعیت نظام اسلامی، امری مستقل از خواست مردم است. از نظر آنان، «اکثریت» هرگز نمی‌تواند معیار کاملی برای مشروعیت و حقانیت سیاسی باشد و ممکن است حکومتی به طور ذاتی مشروع و از حقانیت برخوردار باشد، ولی مقبولیت عینی نیافته و تحقق بیرونی پیدا نکند. آقای مصباح یزدی در این باره می‌گوید:

> مردم مشروعیتی به حکومت فقیه نمی‌دهند، بلکه رأی و رضایت آنان باعث به وجود آمدن آن می‌شود.

به نظر ایشان:

> هیچ‌کس حق حاکمیت ندارد مگر آنکه از طرف خدای متعال مأذون باشد، یعنی حکومت کسی که از طرف خدا نصب شده باشد؛ مشروع است.[۱]

در جای دیگر مسأله از این هم فراتر می‌رود، ایشان معتقد است:

> ما باید کسی را به حاکمیت بپذیریم که رضایت خداوند را در حکومت او احراز کرده باشیم و بتوانیم برای رهبری او از جانب خداوند اذنی را کشف کنیم.[۲]

---

۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ «حکومت و مشروعیت»، کتاب نقد؛ س ۲، ش ۷ (تابستان ۱۳۷۷).

۲. همو؛ حکومت اسلامی و ولایت فقیه؛ ص ۱۵۸.

از این دیدگاه، حکومت ولی فقیه متکی بر اذن الهی و بی‌نیاز از خواست مردم است و تنها نقشی که مردم می‌توانند داشته باشند، پذیرش این حکومت و تحقق بیرونی آن است. از این دیدگاه، تأکید بر رأی مردم امری است که در مسلک لیبرالی، قابل قبول است و در چهارچوب اسلام، چنین چیزی وجود ندارد. محمد جواد لاریجانی در این زمینه تأکید می‌کند که:

رأی مردم در نظام اسلامی دخلی در مشروعیت ندارد... لذا اینکه برخی می‌گویند در حکومت اسلامی خداوند به مردم این حق را داده که حاکم خود را برگزینند و اینان با رأی خود چنین می‌گویند و زمام امور را به فردی می‌سپارند، سخنی است که در مسلک لیبرالها، و نه در اندیشه ولایت فقیه، درست است.[۱]

همان طور که مشخص است از این دیدگاه، در اسلام مشروعیت حکومت اسلامی، امری است که با اذن الهی محقق می‌شود و رأی مردم. اثری در این مسأله ندارد. محور اصلی استدلال فوق، تفکیک مشروعیت از مقبولیت است، ولی سؤال این است که این تفکیک ممکن است؟

به نظر می‌رسد که چنین تفکیکی عقلاً و عملاً ممکن نباشد، حکومت، تا زمانی که تحقق بیرونی و عینی نداشته باشد، چگونه می‌توان دربارهٔ مشروعیت آن بحث کرد. استدلال مذکور را می‌توان بدین صورت تقریر کرد: «حکومت اسلامی، یا به تعبیر دقیق‌تر حکومت ولی فقیه مشروع است خواه وجود داشته باشد، خواه وجود نداشته باشد» زیرا که در این دیدگاه، مقبولیت به تحقق عینی حکومت تعبیر می‌شود. حال سؤال این است که چگونه می‌توان حکومتی را که هنوز به طور عینی، وجود ندارد، مشروع دانست و آیا اساساً می‌توان دربارهٔ مشروعیت یا مسائل حکومتی که وجود ندارد، بحث کرد. باید گفت که در مورد مشروعیت حکومت، فقط زمانی می‌توان بحث کرد که آن حکومت، وجود داشته باشد. آنچه که قبل از تشکیل هر حکومتی، درباره آن بحث می‌شود، کارکردها و ویژگیهای مطلوب آن است که با توجه به این خصوصیات، طرفداران آن نظام حکومتی، به دلیل واجد شرایط بودن آن حکومت و نمود و عملکرد

---

۱. لاریجانی، محمدجواد؛ حکومت و مرز مشروعیت؛ ص ۳۴۱.

بیرونی آن، به مشروعیت آن، رأی می‌دهند. در اینجا تفکیک بین «مشروعیت شکل‌گیری» و «مشروعیت تداوم» می‌تواند مفید باشد که بعضی از آن تحت عنوان «مشروعیت اولیه» و «مشروعیت ثانویه» یاد کرده‌اند. زمانی که طرفداران یک نظام حکومتی، دیدگاه خود را دربارهٔ حکومت مطرح می‌کنند و این دیدگاه با اقبال مردم مواجه می‌شود، بر اساس این مسأله، آن نظام سیاسی شکل گرفته، مشروعیت اولیهٔ آن محقق می‌شود و در صورت ادامهٔ اقبال مردم، مشروعیت تداوم نیز، محقق خواهد شد. این امر بدین معناست که تنها معیاری که می‌تواند مشروعیتی را رقم بزند، مقبولیت مردمی است؛ و کسانی که معتقدند که حکومت ولی فقیه خواه وجود داشته باشد، خواه موجود نباشد، دارای مشروعیت است، استدلالی برای این امر ندارند. بنابراین، سخن گفتن از مشروعیت یک نظام حکومتی، زمانی که اصولاً چنین حکومتی وجود ندارد، نمی‌تواند مبنای منطقی داشته باشد.

مبنای اساسی تفکیک و تأکید فوق، حاکمیت الهی است که در اسلام اساس حاکمیت، به شمار می‌آید.[1] حال سؤال این است که آیا در کتاب و سنت، حکومت، مبتنی بر رأی مردم است یا حکومت اسلامی، حکومتی الهی است که مشروعیت آن به رأی و نظر مردم وابسته نیست. آیا این رضایت مردم است که باعث مشروعیت حکومت در جامعه اسلامی می‌شود یا حکومت اسلامی، مشروعیت خود را صرف نظر از رضایت یا عدم رضایت مردم از جانب خدا می‌گیرد.

برای پاسخ به سؤال فوق بررسی جایگاه مردم در انتخاب حکومت و بررسی مبنای قدرت و حاکمیت از دیدگاه قرآن و سنت، ضروری است. قرآن کریم، حاکمیت را متعلق به خداوند می‌داند: **إِنِ الْحُكْمُ إِلاّ لِلّهِ**[2]؛ یعنی حاکمیت کل جهان هستی، متعلق به خداوند قادر متعال است. سؤال این است که چه رابطه‌ای بین حاکمیت الهی و حاکمیت سیاسی وجود دارد؟ بعضی از این آیه مفهوم گسترده‌ای را در نظر می‌گیرند و حاکمیت سیاسی را هم، متعلق به خداوند می‌دانند. خوارج اولین گروهی بودند که از این آیه، چنین استنباط

---

۱. مصباح یزدی، محمد تقی؛ «حکومت و مشروعیت»، کتاب نقد؛ ش ۷ (تابستان ۱۳۷۷)، ص ۲.

۲. انعام / ۵۷.

کردند و حکم را به مفهوم حکومت گرفتند. آنها معتقد بودند هیچ‌کس جز خداوند، حق حکومت ندارد. حضرت علی علیه‌السلام در پاسخ به خوارج فرمودند که در این آیه، مراد از حکم، قانونگذاری است نه حکومت و مردم نیازمند حاکم هستند، خواه نیکوکار باشد، خواه بدکار، تا در پرتو حکومت او، مؤمن کار خویش را انجام دهد و کافر از زندگی دنیای خویش بهره‌مند شود.(۱)

به نظر می‌رسد تمام کسانی که حاکمیت به مفهوم «حکومت» را متعلق به خداوند می‌دانند، دچار چنین سهوی می‌شوند و حکم به مفهوم قانونگذاری را با حکم به مفهوم حکومت خلط می‌کنند. در اسلام، قانونگذاری و تشریع از جانب خداوند است ولی اجرای آن به دست مردم است به این معنا حاکمیت در بعد اجرایی آن، امری الهی محسوب نمی‌شود، بلکه امری بشری است. حاکمیت الهی، حاکمیتی حقیقی است، در حالی که حاکمیت سیاسی، امری اعتباری و مبتنی بر قرارداد است. (در فرهنگ اسلامی در مفهوم بیعت آمده است) و استخراج حکم اعتباری از احکام حقیقی، غیر ممکن است. بنابراین، کسانی که از حاکمیت الهی، تفسیر موسعی ارائه کرده و آن را علاوه بر حکم و قانون بر حکومت هم اطلاق می‌کنند، ناخواسته دچار نوعی مغالطه می‌شوند؛ چرا که از لحاظ سیاسی، به هر حال، بخشی از مردم در قالبهای مختلف، حکومت می‌کنند.

علاوه بر این، همان طور که مالکیت خداوند بر کل هستی، مانع از مشروعیت مالکیت فردی نمی‌شود، حاکمیت الهی به مفهوم حقیقی و تکوینی آن نیز، مانع از مشروعیت حاکمیت فردی و بنای حکومت مبتنی بر ارادهٔ مردم نمی‌شود؛(۲) بلکه این

---

۱. نهج البلاغه؛ ترجمهٔ جعفر شهیدی؛ خ ۴۰.

۲. این برداشت درست در مقابل نظر مرحوم دکتر علی شریعتی دربارهٔ مالکیت قرار دارد. دکتر شریعتی معتقد است که «مالکیت فردی در جهان‌بینی اسلامی مفهومی ندارد. مالکیت فردی یک اصطلاح حقوقی از حقوق مردم است که در اسلام بی پایه و تعریف است. البته درست است که بعضی از مثلاً ـ تحولات یا انحرافات در فرهنگ اسلامی و فقه اسلامی، گاهی خود را به نفع نظامهای موجود سازش داده، ولی در فقهی که اصیل است و فقهی که با جهان‌بینی توحیدی و جهان‌بینی اسلامی و با ایدئولوژی اسلام سازگار است، مالکیت فردی معنی ندارد. مالکیت در اسلام فقط و فقط به خدا نسبت داده شده و همه چیز مال خداست. بدین معناست که ←

امر مانعی در مقابل حکومت مطلقه است، چرا که از لحاظ تاریخی در جوامع اسلامی و نیز دیگر جوامع، تأکید بر الهی بودن حکومت و حاکمیت، تنها کارکرد توجیهی برای حکومتهای مطلقه داشته است و در عمل جز فردی که به صورت مطلقه، تمام قدرت را در اختیار داشته؛ چیزی دیده نشده است.

از سوی دیگر در منابع اصیل اسلامی هم، شواهدی در تأیید مبنای مردمی حاکمیت سیاسی وجود دارد. حضرت علی علیه‌السلام در نهج البلاغه در موارد متعددی بر حق حاکمیت مردم تأکید کرده است. یا در مورد پذیرش خلافت می‌فرماید:

لو لاحضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر... لالقیت حبلها علی غاربها؛[1] **یعنی ... اگر این بیعت‌کنندگان نبودند، و یاران، حجت بر من تمام نمی‌نمودند، رشتهٔ این کار را از دست می‌گذاشتم.**

در جای دیگری می‌فرماید:

مردم با من نه به دلیل سلطه و قدرت حکومتی که بر آنها چیره باشد و نه به دلیل مزد و پاداشی که حاضر باشد بیعت کردند، مردم نه با اکراه و اجبار، بلکه با طوع و رغبت و اختیار با من بیعت کردند.[2]

همچنین، حضرت علی علیه‌السلام هنگامی که مردم برای بیعت با ایشان هجوم می‌آوردند فرمودند:

بروید مسجد، تا بیعت با من پنهانی صورت نگیرد و جز با رضا و میل مسلمانان نباشد.[3]

این بیانات حضرت علی علیه‌السلام دلالت صریح و محکمی بر حق مردم در تعیین حکومت دارد، که بر اساس آنها در اسلام، حکومت جز با بیعت آزادانه و اختیاری مردم که در واقع نوعی قرارداد بین مردم و حاکم است، مشروعیت نمی‌یابد؛ و مشروعیت آن هم تا

هیچ چیز مال هیچ کس نیست.»؛ شریعتی، علی؛ اسلام‌شناسی؛ ص ۳۰۷. این نمونه بدین دلیل آورده شد که نشان دهیم فقط در مورد حاکمیت نیست که بعضی آن را متعلق به خداوند می‌دانند بلکه دربارهٔ مالکیت نیز چنین دیدگاههایی وجود دارد.

۱. نهج البلاغه؛ ترجمهٔ جعفر شهیدی؛ خ ۳.

۲. همان‌جا.

۳. به نقل از: غزالی، محمد؛ حقوق بشر در اسلام.

زمانی ادامه می‌یابد که مردم بر بیعت خود باقی بمانند.

در میان صاحبنظران نیز، بسیاری چه در قالب پارادایم سنتی، چه در قالب پارادایم جدید، بر ابتنای حکومت بر ارادهٔ مردم، تأکید می‌کنند.[۱] شهید مطهری در قالب نگرش سنتی و بر اساس قرآن و سنت، بر حق مردم در انتخاب حکومت و مسئولیت حکومت در قبال مردم تأکید کرده‌اند. ایشان در این باره معتقد است که:

از نظر فلسفه اجتماعی اسلام، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا، پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را ذیحق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند.[۲]

همچنین بعضی از صاحبنظران در چهارچوب نگرش سنتی، معتقدند که می‌توان با استناد به همین مبانی فقهی و کلامی، حق تعیین سرنوشت و سایر حقوق، نظیر حق حیات، حق مقاومت در برابر ظلم و حق امنیت را اثبات کرد.[۳]

متفکرین پارادایم جدید هم اصولاً، از منظر جدیدی به این بحث می‌نگرند و این سؤال را که منبع قدرت چیست؟ و جایگاه ارادهٔ مردم در قدرت سیاسی کدام است، مسأله‌ای «مستحدثه» می‌دانند که از درون کتاب و سنت نمی‌توان پاسخی به آن داد و تنها می‌توان بر اساس اصول ارزشی اسلام، به عقل جمعی مسلمانان رجوع کرد.

بر اساس این نگرش در قرآن مسأله اصلی، حکومت عدل است و راجع به انتخاب یا انتصاب، سخنی به میان نیامده است:

(در قرآن) روی شیوه‌ها و نظامهای حکومت تأکید نشده، بلکه روی عادلانه حکومت کردن تأکید شده است. گویی قرآن تعیین شیوه‌ها و نظامهای حکومت را در شأن دین و وحی نمی‌داند، بلکه تعیین ارزشهای مربوط به حکومت را در شأن وحی و دین می‌داند. شیوه‌ها و نظامها در میان جامعه‌ها و اقوام، شکلهای گوناگون پیدا می‌کند و در طول تاریخ چنین بوده است... قرآن روی همین اصل ثابت (عدالت)

---

۱. برای بررسی پارادایمهای سنتی و جدید ر. ک. به: رنجبر، مقصود؛ «اسلام، دموکراسی و انقلاب اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی؛ ش ۱۳.

۲. مطهری، مرتضی؛ علل گرایش به مادیگری؛ ص ۱۰۵.

۳. کیان؛ س ۸، ش ۴۵ (بهمن و اسفند ۱۳۷۵)، ص ۱۸.

تأکید کرده است.[۱]

بنابراین، بر اساس این نگرش، در صورتی که منبع قدرت سیاسی را خواست مردم بدانیم، هیچ منافاتی با کتاب و سنت نخواهد داشت.

مسئولیت حکومت و قدرت حاکم در قبال مردم، از حق مردم در انتخاب حکومت ناشی می‌شود. در واقع، تا زمانی که به مبنای مردمی قدرت سیاسی، در نظر و عمل پایبندی وجود نداشته باشد، مسئولیت حکومت در قبال مردم، معنی پیدا نمی‌کند. شهید مطهری ضمن رد فلسفه‌هایی که صرفاً بر مسئولیت در قبال خداوند تأکید می‌کنند، نسبت به آثار سوء آن در تضییع حقوق مردم، هشدار می‌دهد.

در این فلسفه‌ها، مسئولیت در قبال مردم فرض نشده است، مکلف بودن در برابر خداوند کافی دانسته شده است، برای اینکه مردم هیچ حقی نداشته باشند، عدالت همان باشد که حکمران انجام می‌دهد و ظلم برای او مفهوم و معنا نداشته باشد. به عبارت دیگر، حق‌الله موجب سقوط حق الناس فرض شده است.[۲]

بنابراین، بر اساس مبانی و دیدگاههای فوق، تعیین حاکم از حقوق مردم می‌باشد که حضرت امام هم در جای جای آثار خود، بر آن تأکید کرده است که به بررسی آن می‌پردازیم.

ب) مشروعیت حکومت اسلامی از دیدگاه امام

در مورد دیدگاه امام دربارهٔ مشروعیت هم دیدگاههای مختلفی وجود دارد. بعضی بر آن هستند که از نظر امام، مشروعیت حکومت اسلامی، مشروعیتی الهی و مستقل از ارادهٔ عمومی می‌باشد.[۳] دیدگاه دیگری هم وجود دارد که بر اساس آن از نظر امام، مشروعیت حکومت اسلامی متکی بر دو پایهٔ شرعی و مردمی می‌باشد که تحت عنوان مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی از آن بحث می‌شود. اما در این مقاله بر آنیم تا نشان دهیم که صرف‌نظر از دیدگاه امام دربارهٔ مشروعیت الهی حکومت اسلامی، از نظر ایشان

---

۱. مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک: کتاب و سنت؛ ص ۵۶.
۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار: سیری در نهج البلاغه؛ ص ۱۲۳ ـ ۱۲۴.
۳. ر. ک. به: قاضی‌زاده، کاظم؛ اندیشه‌های فقهی ـ سیاسی امام خمینی؛ ص ۳۶۹.

مردم، به طور مستقل، می‌توانند پایه‌های مشروعیت یک نظام سیاسی تلقی شوند و از بیانات امام در این زمینه می‌توان مؤیدات مختلفی را استخراج کرد.

در اینجا پس از بررسی یکی از دیدگاههایی که بر «مشروعیت الهی» حکومت اسلامی از دیدگاه امام تأکید می‌کند، به ارائه دیدگاه خود خواهیم پرداخت.

یکی از محققان در زمینه نظر امام دربارهٔ مشروعیت معتقد است که:

> با توجه به شواهدی که از نظر امام ذکر کردیم، چون نظریه حکومتی ایشان آنچنان که از آثار مختلف ایشان به دست می‌آید ـ صرف نظر از نامهٔ اواخر ایشان به رئیس مجلس بازنگری قانون اساسی ـ نصب الهی ولی امر است. لذا رأی مردم زمینه مشروعیت را فراهم نمی‌کند.(۱)

از منظر فوق، امام مشروعیت را ناشی از مردم نمی‌دانند، بلکه مقبولیت را ناشی از رأی و نظر مردم می‌دانند. این دیدگاه هم بر این فرض استوار است که تفکیک مشروعیت و مقبولیت از هم ممکن است؛ و اصولاً این دو مقوله از دو جنس جداگانه هستند. در حالی که، همان‌طور که قبلاً گفتیم تفکیک این دو مقوله در عمل امکانپذیر نیست و امام هم در عین اینکه بر نصب الهی در مشروعیت‌دهی، تأکید می‌کنند بر نقش مستقل مردم در امر مشروعیت‌دهی به حکومت نیز تأکید دارند که اتفاقاً همان طور که بعداً خواهیم دید، نامهٔ اواخر عمر ایشان به رئیس مجلس دربارهٔ بازنگری قانون اساسی، مؤید این مسأله است. شواهدی که می‌توان بر اساس آن، دیدگاه نقش مستقل مشروعیت‌دهی مردم به حکومت را ارزیابی کرد، می‌تواند در محورهای زیر مورد بحث واقع شود که عبارتند از: تأکید امام بر عدم مشروعیت رژیم شاه به لحاظ عدم اتکای آن به مردم؛ تأکید امام بر نقش مشروعیت‌دهی مردم بعد از پیروزی انقلاب اسلامی؛ نامه حضرت امام به مجلس خبرگان بازنگری قانون اساسی؛ تأکیدات امام بر ضرورت حفظ نظام؛ حق نظارت مردم بر حکومت اسلامی از دیدگاه امام؛ همگی این محورها دیدگاه امام را در نقش مردم در مشروعیت نظام اسلامی به صراحت مورد تأکید قرار می‌دهد.

---

۱. برای نمونه ر.ک. به: انصاری، علیرضا؛ «مشروعیت ولایت فقیه از منظر امام خمینی»، مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشهٔ حکومت اسلامی؛ ج ۱، ص ۵۰ـ۵۷.

۱. عدم مشروعیت رژیم پهلوی

دلایل و استدلالهای اصلی امام خمینی در مبارزه با رژیم شاه، اعتقاد به عدم مشروعیت این رژیم، به علت عدم اتکا به مردم است.

امام خمینی خفقان و سرکوب و ارعاب نظام پهلوی را ناشی از جدایی ملت و دولت و عدم اطمینان و اعتماد دولت و ملت به یکدیگر می‌دانند، که آن هم، ناشی از استبدادی بودن رژیم شاه است. یکی از شعارهای اصلی امام خمینی در مبارزهٔ خود، نفی استبداد بود که باعث نقض حقوق و آزادیهای اولیه مردم می‌شود:

> **بنابراین سلطنت وی از اساس، غیرقانونی است و از مشروعیت برخوردار نیست. و دیگر اینکه شاه در تمام دوران سلطنتش، مستمراً قوانین اسلام را نقض کرده و حقوق کل جامعهٔ ایرانی را پایمال نموده است.[۱]**

از این رو امام می‌گویند که (انقلاب ما) در محیطی که سرنیزه جانشین عدالت و حبس و شکنجه و اختناق به جای آزادی و فقر و فلاکت، جایگزین رفاه و آسایش شده بود پا گرفت[۲] و هدف انقلاب، خارج شدن از زیر یوغ استبداد و رسیدن به حقوق و آزادیهای مشروع بود:

> **اینها دارند حقوق اولیهٔ بشریت را مطالبه می‌کنند. حق اولیهٔ بشر است که من می‌خواهم آزاد باشم، من می‌خواهم حرفم آزاد باشد، من می‌خواهم مستقل [باشم]، من می‌خواهم خودم باشم. حرف ما این است. این حرفی است که در هر جا شما بگویید، همه از شما می‌پذیرند.[۳]**

امام خمینی در سخنرانی تاریخی خود در بهشت زهرا(س) در سال ۱۳۵۷ دلایل متقن، محکم و منطقی خود را در عدم مشروعیت رژیم شاه بیان کرد که محور استدلال ایشان به طور کامل، اراده و خواست ملت بود و جوهر استدلال ایشان این بود که هیچ نسلی نمی‌تواند برای نسل آینده، نوع و شکل نظام سیاسی را تعیین کند؛ مگر در صورتی که مورد تصویب نسل جدید قرار گیرد. با توجه به اینکه نسل جدید در صورت رضایت

---

۱. صحیفهٔ امام؛ ج ۵، ص ۱۷۳.
۲. همان؛ ج ۲، ص ۱۲۳ـ۱۲۴.
۳. همان؛ ج ۳، ص ۵۱۰.

از یک حکومت آن را تصویب می‌کند، مبنای تداوم هر حکومتی از دیدگاه امام، خواست و رضایت عمومی خواهد بود. از این نظر، رأی مردم نقش مستقلی در اعطای مشروعیت به یک نظام و تداوم آن دارد.

علاوه بر این، امام ظالمانه بودن رژیمهای سلطنتی به طور کلی و رژیم پهلوی به طور خاص را نیز از دلایل عدم مشروعیت رژیم شاه، اعلام کردند که تأکید دیگری نسبت به حق مردم در تعیین نوع حکومت خود می‌باشد و در عین حال، بر دو عنصر بسیار مهم تأکید داشتند که اولاً رژیم سلطنتی بر خلاف قواعد عقلانی است و ثانیاً بر خلاف قواعد حقوق بشر است.

این سلطنت از اول یک امر باطلی بود؛ بلکه اصل رژیم سلطنتی از اول خلاف قانون و خلاف قواعد عقلی است و خلاف حقوق بشر است.[۱]

امام خمینی شاه را، مسبب اصلی قیام مردم معرفی می‌کنند که طی ۵۵ سال تمام، آزادی و حقوق ملت را از میان برده است.[۲]

در اندیشهٔ سیاسی امام خمینی، چه در دوران مبارزه با رژیم سلطنتی و چه در دوران بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، «حق تعیین سرنوشت» اهمیت کلیدی دارد. و حضرت امام رژیم شاه را به دلیل زیر پا گذاشتن حق مردم در تعیین سرنوشت خود، نامشروع تلقی می‌کند. از نظر امام تعیین سرنوشت، حقی است شرعی و الهی که خداوند به انسان عطا فرموده است:

حق شرعی و حق قانونی و حق بشری ما این است که سرنوشتمان دست خودمان باشد.[۳]

---

۱. امام در جای دیگر در این زمینه ضمن تأکید بر نامشروع بودن حکومتهای سلطنتی، آنها را مبتنی بر زور می‌دانند که مردم اختیاری در انتخاب آنها ندارند و اضافه می‌کنند: «آخر این عقلایی است که در پنجاه سال قبل یک طبقهٔ دیگر... یک کسی را انتخاب کنند به سلطنت، (هر چند امام سلطان را منتخب نمی‌داند) بعد پسر او بی‌انتخاب این مردم... بی‌انتخاب مردم چرا باشد آخر؟ چه معنا دارد؟ هرکسی، هر جمعیتی، هر اجتماعی حق اولی‌اش این است که خودش انتخاب بکند یک چیزی را که راجع به مقدرات مملکت خودش است.»؛ (همان؛ ج ۴، ص ۴۹۲).

۲. همان؛ ص ۳۵۷.

۳. همان؛ ج ۶، ص ۱۳.

در این جمله، امام برای حاکمیت انسان بر سرنوشت خود سه مبنای شرعی، قانونی و انسانی را ارائه می‌کنند که بر اساس آن، اولاً این حق را خداوند به انسان داده است که بتواند دربارهٔ زندگی خود، اعم از فردی و سیاسی، تصمیم بگیرد. ثانیاً قانون اساسی (قانونی اساسی مشروطیت) چنین حقی را، به رسمیت شناخته است و نهایتاً اینکه چنین حقی، حکمی انسانی است و قوانین انسانی و بشری حکم می‌کند که انسان بر سرنوشت خویش حاکم باشد و از تعدیات حکومت در امان بمانند.[۱]

بر اساس دیدگاه فوق است که امام، رژیم سلطنتی را از اساس نامشروع می‌دانند. چون یک حکم الهی، انسانی و قانونی را زیر پا می‌گذارد و مردم را تسلیم هوا و هوس حکام و سلاطین زورگو می‌کند. در جای دیگر امام حاکمیت انسان بر سرنوشت خود را امری عقلانی می‌دانند:

> **این یک مسألهٔ عقلی [است]، هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هرکسی باید دست خودش باشد.[۲]**

نظر امام در بارهٔ حق انسان در تعیین سرنوشت خویش، در جای جای آثار ایشان مشهود است و اصلاً محل تردید و انکار ندارد و به عقیدهٔ نگارنده، امام در هر وضعیتی به عقیدهٔ خود پایبندند و خواست مردم را در تعیین سرنوشت خویش، اصل همیشگی و غیر قابل خدشه می‌دانند.

۲. تأکید بر نقش مردم در تعیین حکومت اسلامی

رأی ملت و اتکای حکومت بر آرای مردم، جوهر اندیشهٔ سیاسی امام خمینی را تشکیل می‌دهد و در دوران پهلوی از آن برای مبارزه با رژیم استفاده می‌کردند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی هم حکومت اسلامی را بر مبنای آن تأسیس کردند:

> **ما جمهوری اسلامی را اعلام کرده‌ایم و ملت با راهپیماییهای مکرر به آن رأی داده است. حکومتی است متکی به آرای ملت و مبتنی بر قواعد و موازین اسلامی.[۳]**

---

۱. همان؛ ج ۱۷، ص ۱۶۲.
۲. همان؛ ج ۳، ص ۱۴۱.
۳. همان؛ ج ۵، ص ۹۱.

تبیین امام از ضوابط حاکم بر نظام اسلامی نیز همین مسأله را مورد تأکید قرار می‌دهد:

آنچه مهم است ضوابطی است که در این حکومت باید حاکم باشد که مهمترین آنها عبارت است از اینکه اولاً متکی به آرای ملت باشد، به گونه‌ای که تمامی آحاد ملت در انتخاب فرد و یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را در دست بگیرند شرکت داشته باشند؛ و دیگر اینکه در مورد این افراد نیز خط مشی سیاسی و اقتصادی و سایر شئون اجتماعی و کلیهٔ قواعد و موازین اسلامی مراعات شود. در این حکومت به طور قطع باید زمامداران امور دائماً با نمایندگان ملت در تصمیم‌گیریها مشورت کنند.(۱)

بنابراین، حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است و شروط محدودکننده آن نیز قوانین الهی و آرای مردمی می‌باشد. اصولاً امام شخصاً از استبداد متنفر بودند و آن را مظهر فساد می‌دانستند و معتقد بودند که حکومت فاسد، موجب همهٔ فسادهایی است که از همهٔ اطراف ما را احاطه کرده است.

با این نگاه امام به حکومت به عنوان منشأ فساد جامعه، طبیعی است که با استبداد هم مخالفت کنند. چون استبداد سلطنتی را بدترین نوع نظام سیاسی می‌دانند و با نگاه موشکافانه به تاریخ این کشور، تأثیر مخرب چنین نظامی را بر ذهن و روح و زندگی مردم ایران دریافته‌اند و در موارد متعدد، مخالفت خود را با هرنوع استبدادی، در هر قالب و به هر نامی اعلام کرده‌اند.

البته امام دربارهٔ رابطهٔ اسلام و دموکراسی، هیچ‌گاه حکومت اسلامی را حکومتی دموکراتیک اعلام نکردند، بلکه معتقدند که حکومت اسلامی از آنجا که مبتنی بر آرای مردمی است، با حکومتهای دموکراتیک مشابهت دارد ولی قوانین و اصولی که نظام سیاسی آن را برنامهٔ عمل خود قرار خواهد داد از ناحیهٔ خداوند می‌باشد. امام می‌فرمایند:

رژیمی که به جای رژیم ظالمانهٔ شاه خواهد نشست، رژیم عادلانه‌ای است که شبیه آن رژیم در دموکراسی غرب نیست و پیدا نخواهد شد. ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسیهایی که در غرب هست مشابه باشد، اما آن دموکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کاملتر از

۱. همان؛ ص ۴۳۶.

دموکراسی غرب است.[۱]

البته امام در جای دیگر، جمهوری اسلامی بعد از انقلاب را از لحاظ شکلی، مشابه جمهوریهای موجود معرفی می‌کنند با این تفاوت که در این جمهوری محتوای قوانین حاکم، اسلامی است:

> اما جمهوری، به همان معنایی است که همه جا جمهوری است. لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی‌ای متکی است که قانون اسلام است. اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود اینها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست.[۲]

البته امام همچون شهید مطهری در قالب پارادایم سنتی، به سازگاری اسلام و دموکراسی معتقدند، هر چندکه زاویه دید امام عمدتاً فقهی و زاویه نگاه مطهری عمدتاً فلسفی و عقلانی است. امام هرگز از ناسازگاری اسلام با اصول دموکراسی سخن نگفتند و در عین حال همواره بر مفاهیمی چون «جمهوریت»، «دموکراسی»، «مردم»، «حاکمیت ملت» و «حقوق» ملت تأکید می‌کردند و این امر، بیانگر اعتقاد ایشان به نقش ملت در مشروعیت‌دهی به حکومت است. این استدلال، زمانی قویتر می‌شود که به مخالفت کسانی که مشروعیت حکومت را امری الهی و مخالف با دموکراسی می‌دانند، اشاره شود. این صاحبنظران به طور کلی بر عدم سازگاری اسلام و دموکراسی تأکید دارند.

آقای مصباح یزدی در این‌باره به نفی دموکراسی پرداخته و آن را نظامی شرک‌آمیز معرفی کرده‌اند. دلیل این دسته از صاحبنظران در شرک‌آمیز معرفی کردن دموکراسی، این است که آنان معتقدند دموکراسی یعنی اصالت دادن به انسان در برابر ارادهٔ خداوند، و مقدم داشتن قانون انسان بر قانون خداوند.[۳] در حالی که امام هرگز درباره دموکراسی، چنین دیدگاهی را نداشتند و معتقد بودند که اصول و ارزشهای مورد تأکید در دموکراسی، در اسلام نیز وجود دارد.

---

۱. همان؛ ج ۴، ص ۳۱۴.
۲. همان؛ ص ۴۷۹.
۳. اطلاعات؛ ۲۰ مرداد ۱۳۷۳ (محمدتقی مصباح یزدی).

در اینجا سؤال مهم این است که به طور اصولی، جایگاه رأی مردم کدام است و نظر مردم تا چه حدی نافذ است؟ آیا به فرض، مردم می‌توانند با حکومت اسلامی مخالفت کنند. در پاسخ به این سؤال باید گفت که اصولاً در منظر ذهنی امام، چنین تصوری وجود ندارد که مردم مسلمان با حکومتی که منطبق با موازین اسلامی است مخالفت کنند. از اندیشه‌های امام خمینی می‌توان چنین استنباط کرد که با توجه به تصوری که ایشان از حکومت اسلامی به عنوان حکومت مطلوب دارند، مخالفت مردم مسلمان با آن غیر ممکن است، و در صورتی که چنین اتفاقی بیفتد، قهراً حکومت از مسیر اسلامی و الهی خارج شده است؛ و مخالفت مردم، نتیجهٔ آن می‌باشد. از این رو، امام اصولاً در این باره اظهار نظری نکرده‌اند که به فرض اگر مردم با «حکومت اسلامی» مخالفت کردند تکلیف چیست؟ پس، از این منظر می‌توان جایگاه مشروعیت‌بخشی دائمی مردم از دید امام را استنباط کرد.

۳. نامه امام به رئیس مجلس خبرگان بازنگری قانون اساسی

نامهٔ حضرت امام به رئیس مجلس خبرگان بازنگری قانون اساسی، از حیث تأکید بر مشروعیت مردمی نظام اسلامی، اهمیت بسیار دارد. نخست، به این دلیل که نامهٔ مزبور در اواخر عمر ایشان نگاشته شده است. دوم، به این دلیل که این نامه را به مجلس خبرگان بازنگری قانون اساسی مرقوم فرموده‌اند که وظیفهٔ اصلی آن اصلاح قانون اساسی بوده است. در این نامه امام یادآور می‌شوند که:

> اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولیّ منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.(۱)

در این نامه، امام اولاً رهبر را با واسطه، منتخب مردم می‌دانند و مفهوم آن این است که اگر به فرض، نهادی دیگر، غیر از مجلس خبرگان منتخب مردم، رهبر را انتخاب کند

---

۱. صحیفهٔ امام؛ ج ۲۱، ص ۳۷۱.

او مورد قبول مردم نخواهد بود و مهمتر از آن اینکه، حکم ولی را در صورتی نافذ می‌داند که منتخب مردم باشد. این جمله به صراحت تأثیر انتخاب مردم را در نافذبودن حکم ولی نشان می‌دهد که «در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.» حتی اگر، این نافذ بودن به «امکان عملی شدن» تعبیر شود، در حکم تغییری نمی‌کند. چون اصولاً، مشروعیت یا عدم مشروعیت چیزی که وجود ندارد، معنا ندارد؛ یعنی اگر حکومت، تحقق پیدا نکند بحث دربارهٔ مشروعیت یا عدم مشروعیت آن بیهوده است؛ علاوه بر این، اگر امام نظری غیر از این داشتند، می‌توانستند آشکارا و با صراحت به مشروعیت رهبری و حکومت بدون انتخاب مردم، تأکید کنند. همان طور که می‌دانیم حضرت امام، دربارهٔ احکام اسلامی هیچ معامله‌ای را نمی‌پذیرفتند و اگر به چنین مسأله‌ای هم معتقد بودند، قطعاً آشکارا و با صراحت آن را بیان می‌کردند.

اصولاً با توجه به مفروضات امام دربارهٔ گرایش مردم به حکومت اسلامی، حضرت امام ضرورت چنین تفکیکی را احساس نمی‌کردند. امام جمله‌ای دارد که بعضی از آن، بی‌تأثیر بودن رأی و انتخاب مردم در مشروعیت حکومت را استنباط می‌کنند. حضرت امام می‌فرمایند: اساساً رفراندم یا تصویب ملی در قبال اسلام ارزشی ندارد.[۱] در این باره باید گفت: که اولاً حکومت پهلوی نه از دید امام دارای مشروعیت بود و نه از دید مردم؛ نه بر مبنای دین مشروعیت داشت و نه بر مبنای خواست مردم؛ بنابراین، رفراندوم آن نیز فاقد مشروعیت بود؛ ثانیاً امام تصویب ملی را در قبال احکام اسلامی فاقد اعتبار می‌دانند که در آن تردیدی نیست و هیچ حکمی از احکام ضروری اسلام با رأی و همه‌پرسی مردم تغییر نمی‌کند؛ در حالی که مشروعیت حکومت، حکم درون‌دینی ندارد بلکه بیانگر رابطهٔ حکومت و مردم است؛ ثالثاً امام جملات فراوانی دال بر مشروعیت‌یابی حکومت از مردم دارد که مهمترین آنها، همان نامه اواخر عمر مبارک ایشان می‌باشد که طبعاً بیانگر آخرین نظر امام نیز هست.

۱. همان؛ ج ۱، ص ۱۳۵.

۴. حفظ نظام اسلامی و مبنای مردمی مشروعیت حکومت اسلامی

این مسأله را که امام مبنای حکومت و قدرت سیاسی دولت را، مردم می‌دانند از راههای دیگر هم می‌توان بررسی کرد. اصولاً از مهمترین تأکیدهای امام که آن را «اوجب واجبات» می‌دانست، حفظ نظام و حکومت اسلامی است که در سخنان ایشان به کرّات و با تعابیر مختلف آمده است:

> مسئلهٔ حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود... از اهمّ واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز به آن مزاحمت نمی‌کند.(۱)

امام برای حفظ نظام اسلامی، مهمترین و در واقع مؤثرترین عامل را پشتیبانی مردمی از نظام می‌دانند و این عبارات را هم به طور مکرر در آثار ایشان می‌بینیم. حال سؤال این است که آیا اعتقاد به اینکه مشروعیت نظام اسلامی مبنای غیر مردمی دارد به طور تدریجی این تفکر را حاکم نخواهد کرد که خود را بی‌نیاز از حمایت و پشتیبانی مردم بدانیم. حتی اگر، نظریه مبنای غیر مردمی مشروعیت حکومت اسلامی، بالاصاله درست باشد، نهایتاً باعث خواهد شد که روز به روز بر فاصله مردم و حکومت اسلامی افزوده شود؛ و این با اصل واجب بودن حفظ نظام اسلامی، که اینهمه مورد تأکید امام بود، در تضاد نیست؟ حتی اگر ما تفکیک مشروعیت از مقبولیت را هم قبول داشته باشیم (که به لحاظ عینی ممکن نیست) و مشروعیت را ناشی از خدا بدانیم، آیا مقبولیت مردمی برای حفظ نظام اسلامی ضرورت ندارد؟ آیا حکومت، اگر مشروعیت الهی هم داشته باشد ولی مقبولیت مردمی خود را از دست بدهد، باز هم حفظ اصل نظام که امام صد درصد روی آن تأکید داشتند، به خطر نمی‌افتد؟

بنابراین، منطقی است که اگر بین مشروعیت و مقبولیت در عالم ذهنی و نظری مرز می‌گذاریم، در عالم واقع مملکت‌داری، و برای تحقق خواست امام؛ یعنی حفظ نظام اسلامی، آنها را از هم تفکیک نکنیم. چون اگر حکومت، مقبولیت مردمی خود را از دست بدهد با صرف نظر از مشروعیت الهی که بعضی به آن عقیده دارند، بقای نظام

---

۱. همان؛ ج ۱۹، ص ۱۵۳.

اسلامی در خطر خواهد بود. در این وضعیت، تکیه صرف بر مشروعیت الهی به فرض صحت آن، نمی‌تواند راهگشا باشد. در این معنا مشروعیت سیاسی، بیانگر پذیرش حکومت از سوی مردم است که پایداری نظام سیاسی یا به تعبیر حضرت امام حفظ نظام اسلامی را تضمین می‌کند.

۵. نظارت مردم بر حکومت از دیدگاه امام خمینی (س)

نظارت مردم بر حکومت، از اصول اساسی مردم‌سالاری است. در صورتی که بپذیریم اراده و خواست مردم، مبنای قدرت سیاسی می‌باشد طبعاً نظارت مردم بر حکومت برای جلوگیری از سوء استفادهٔ آنها از قدرت، امری ضروری می‌باشد و نظارت مردم بر حکومت، تنها در صورتی ممکن است که حکومت قدرت خود و مشروعیت آن را ناشی از اراده و رأی مردم بداند. نظارت بر چگونگی اعمال قدرتِ دولتمردان در اندیشه سیاسی امام، جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده است که از دو طریق قابل اجرا می‌باشد.

از مهمترین عناصر اندیشهٔ سیاسی امام، تأکید بر نظارت درونی است. از دید امام قدرت ـ فی‌نفسه ـ خیر است و خداوند از آنجا که قادر مطلق است، دارای کمال مطلق می‌باشد. از این رو گرایش انسان به قدرت، نوعی کمال‌جویی و سیر به سوی کمال مطلق است. امام قدرت را در صورتی خطرناک و آن را تهدیدی برای جامعه می‌دانند که در دست اشخاص غیر مهذب باشد.

> قدرت اگر چنانچه به دست اشخاص غیرمهذب برسد خطر دارد. قدرت خودش یک کمال است. خدای تبارک و تعالی قادر است، لکن چنانچه قدرت به دست اشخاص فاسد برسد همین کمال را به فساد می‌کشانند. دنیا امروز گرفتار این است که قدرت در دست اشخاصی است که از انسانیت بهره ندارند.[۱]

علاوه بر نظارت درونی، اهرم مهم دیگر نظارت بر دولت، از دیدگاه امام نظارت بیرونی است. این نظارت را باید مردم اعمال کنند تا مانع انحراف دولت از مسیر اسلامی

---

۱. همان؛ ج ۱۸، ص ۲۰۶.

و انسانی شود. این دیدگاه نشأت گرفته از اعتقاد اساسی امام دربارهٔ نقش ارادهٔ ملی در مشروعیت‌دهی به قدرت سیاسی است، که همین ارادهٔ ملی با نظارت خود، باید مانع از تباهی و فساد سیاسی شود. زیرا از عوامل تباهی و فساد سیاسی، عدم نظارت مردم بر عملکرد دولت است.

ملت اگر نظارت نکنند در امور دولت و مجلس و همه چیز، اگر کنار بروند، بسپارند دست اینها و بروند مشغول کارهایشان بشوند، ممکن است یک وقت به تباهی بکشد. ما باید ناظر باشیم به امور مردم. ما باید، ملت باید ناظر باشد به اموری که در دولت می‌گذرد.(۱)

این نظارت بر عملکرد همه دستگاهها، اعم از اجرایی و قانونگذاری و قضایی باید همراه با نقد آنها باشد. امام این نظارت را حتی، حق فرد فرد اعضای جامعه اسلامی می‌دانند که رؤسای جامعه باید در قبال آن پاسخگو باشند.

هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده بدهد و در غیر این صورت، اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد ـ خود به خود ـ از مقام زمامداری معزول است.(۲)

اهمیت نظارت مردم به‌حدی است که امام معتقدند که زمامدار خطاکار، اگر جواب قانع‌کننده‌ای دربارهٔ خطای خود نداشته باشد خود به خود معزول است.

٦. حق برکناری حکومت

به طور کلی، در قاموس فکری امام، برکناری حکومت ظالم نه تنها حق مردم بلکه تکلیف آنهاست که بعضی از آن به حق و وظیفه تعبیر می‌کنند.

امام با اتکای به همین دیدگاه، مبارزه خود را برای سرنگونی حکومت ظالمانه و دیکتاتوری پهلوی آغاز کردند. در اندیشهٔ سیاسی امام، برکناری حکومت اسلامی نه تنها جایز نیست، بلکه حفظ نظام اسلامی، از «اوجب واجبات» است. ولی با وجود این، از

---

۱. همان؛ ج ۱۵، ص ۱۷.

۲. همان؛ ج ۵، ص ۴۰۹.

نظر امام حکومتی که به مردم ظلم کرده و از عدالت خارج شود، دیگر اساساً اسلامی نیست. به نظر امام، اسلام اجازه دیکتاتوری نمی‌دهد و خداوند به ما این حق را نداده است که به ملتمان چیزی را تحمیل کنیم.[۱] امام معتقدند که حکومت اسلامی متکی و مبتنی بر آرای ملت است و اگر زمانی بر خلاف آرای ملت عمل کند، ملت می‌تواند آن را ساقط کند:

حکومت اسلامی ... حکومت ملی است. حکومت مستند به قانون الهی و به آراء ملت است. این طور نیست که با قلدری آمده باشد که بخواهد حفظ بکند خودش را، با آراء ملت می‌آید و ملت او را حفظ می‌کند و هر روز هم که خلاف رأی ملت عمل کند قهراً ساقط است و ملت ایران هم او را کنار می‌زند.[۲]

تأکید امام بر رأی ملت و ساقط شدن دولت در صورت زیر پا گذاشتن رأی ملت، نشان می‌دهد که امام به طور مستقل بر نقش مشروعیت‌دهنده ارادهٔ ملی قائل هستند. از نظر امام، علاوه بر اینکه حکومت اسلامی باید عدالت را اجرا کند، جامعهٔ اسلامی هم جامعه‌ای است که اساساً ظلم را تحمل نمی‌کند و در مقابل کسانی که در صدد تحمیل خواسته‌های ناحق بر مردم باشند، می‌ایستد:

امروز با زمان رژیم سابق فرق دارد. چون امروز یک مملکتی است که نه یک نفری است که زورگویی بکند و فشار بیاورد که یک کاری به ملت تحمیل بکند. ما یک چنین مقامی اصلاً نداریم. یعنی ملت ما هم دیگر تحمل چنین مقامی را نمی‌کند. وضع ملت طوری است که اگر یک مقام بخواهد چیزی را تحمیل کند، جلویش می‌ایستند و مشتشان را گره می‌کنند و مانع می‌شوند. این یک نعمت بزرگی است برای یک ملتی که یک مقامی نتواند ظلم کند. البته ظالم را سر جای خودش می‌نشانند. با قدرت هم می‌نشانند.[۳]

حضرت امام با عبارت فوق، به این سؤال که آیا مردم می‌توانند حکومت اسلامی را برکنار کنند؛ جواب روشنی دادند. چون همان‌طور که قبلاً دیدیم امام حفظ نظام را از واجبات می‌دانند و از طرف دیگر، معتقدند که ملت نمی‌تواند ظلم را تحمل کند و ظالم

---

۱. همان؛ ج ۱۱، ص ۳۴.
۲. همان؛ ج ۱۲، ص ۲۱۴.
۳. همان‌جا.

را برکنار می‌کند:

حکومت اسلامْ حکومت قانون است. اگر شخص اول مملکت ما در حکومت اسلامی یک خلاف بکند، اسلام او را عزلش کرده. یک ظلم بکند، یک سیلی به یکی کسی بزند ـ ظلماً ـ اسلام او را عزلش کرده، او دیگر قابلیت از برای حکومت ندارد. این دیکتاتوری است؟ حکومت قانون است.[۱]

در تحلیل مسأله فوق، باید گفت که امام، نظام اسلامی را نظامی می‌دانند که حفظ آن بر همگان واجب است ولی در عین حال، معتقدند که حکومت اسلامی نمی‌تواند استبدادی و ظالمانه عمل کند؛ یعنی اگر حکومت اسلامی حقوق مردم را تضییع کرد و بر آنان ظلم روا داشت و از عدالت خارج شد، دیگر اساساً حکومت اسلامی نیست؛ هر چند این ادعا را بکند.

تحلیل دیگری که می‌توان با استنباط از آثار امام ارائه داد، این است که اصولاً امام بین نظام اسلامی و عملکرد زمامداران آن، قائل به تفکیک است. بدین معنی، که حفظ نظامی که احکام اسلامی را معیار عمل قرار می‌دهد، واجب است؛ ولی در این بین زمامداران ممکن است از مسیر عدالت خارج شوند؛ که برکناری آنها از حکومت نه تنها ممکن، بلکه بر جامعه اسلامی واجب است. بنابراین، حفظ نظام واجب است ولی معیار بقای افراد، عدالت اسلامی است.

نتیجه‌گیری

به طور کلی، دربارهٔ مشروعیت حکومت اسلامی، دیدگاههای مختلفی وجود دارد که بر اساس بعضی از آنها حکومت اسلامی دارای مشروعیتی الهی است و حضرت امام هم قائل به الهی بودن مشروعیت حکومت اسلامی هستند و رأی مردم، دخلی در مشروعیت نظام ندارد. ما در این مقاله ضمن نقد این دیدگاه، بر ابتنای قدرت سیاسی بر اراده ملی از لحاظ اسلامی، تأکید کرده و شواهدی را از آیات و روایات بررسی کردیم، و به دیدگاه بعضی از صاحبنظران و متفکرین اسلامی در مورد نقش مردم در مشروعیت

---

۱. همان؛ ج ۴، ص ۳۹۷.

نظام اسلامی اشاره کردیم. پس از آن، ضمن بررسی آرای امام، محورهای اساسی را که نشان دهندهٔ اعتقاد امام به نقش مشروعیت‌دهندهٔ رأی مردم بود برشمردیم. به طور کلی استدلالهای امام دربارهٔ بی‌اعتباری سلطنت پهلوی، تأکید ایشان بر رأی ملت و ارادهٔ ملی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، نامه اواخر عمر ایشان به مجلس خبرگان بازنگری قانون اساسی، دیدگاه ایشان را دربارهٔ وجوب حفظ نظام، اعتقاد ایشان بر حق نظارت مردم بر حکومت و نیز حق برکناری حکومت در صورت خروج از عدالت، و جایگاه مشروعیت‌دهی رأی و خواست مردم به حکومت، را مورد توجه قرار می‌دهد.

به هر حال، باید گفت که تفکیک و دسته‌بندی مشروعیت سیاسی از مقبولیت سیاسی و اعتقاد به مبنای متفاوت برای هر کدام، قابل قبول نیست. به لحاظ عقلی و تجربه تاریخی اصولاً مقبولیت و مشروعیت سیاسی دو روی یک سکه هستند. مشروعیت سیاسی پدیده‌ای نیست که ماورای روابط مردم و حکومت باشد تا مقبولیت مردم، تأثیری در آن نداشته باشد، بلکه اصولاً، حکومتی مشروع است که به لحاظ نظام فکری و ارزشی و از لحاظ عملی، مورد قبول مردم باشد، بنابراین، تفکیک آنها دارای مبنای عقلانی نیست و از آثار امام چنین چیزی استخراج نمی‌شود.

به هر حال، هر نظام سیاسی برای بقای خود، باید مقبولیت و کارآمدی داشته باشد. اندیشهٔ سیاسی، مقوله‌ای زمینی است و حکومت در صدد است به مشکلات زمینی پاسخ دهد و اینکه یک اندیشه سیاسی خوب است یا بد، ملاکش کارآمدی و ناکارآمدی آن اندیشه است. مقبولیت، مهمترین مقوله در امر سیاستمداری است و حکومت، زمانی پایدار می‌ماند که بتواند برای مقبولیت خود تلاش کند.

موانع نظری اندیشه جمهوریت در فرهنگ دینی

● حجت الاسلام والمسلمین سید محمد علی ایازی

چکیدهٔ مقاله

مقاله در صدد پاسخ به این سؤال است که اولاً: منظور از جمهوریت و مردم‌سالاری چیست و چند تلقی از جمهوریت در حکومت، وجود دارد؟

ثانیاً: دلایل و موانع حکومت مردم در تلقی دینی بعضی چیست؟ آیا حق الله با حق الناس در حکومت دینی در تباین است؟

ثالثاً: پذیرفتن اصل جمهوریت در حکومت چه مشکلاتی را برای جامعه به وجود می‌آورد؟

نویسنده در ابتدا به بیان دو دیدگاه عمده دربارهٔ جمهوریت و مردم‌سالاری می‌پردازد و سپس موانع و مشکلات نظری تحقق جمهوریت را با توجه به آن دو دیدگاه به چالش می‌کشد و با طرح موانع نظری اندیشه جمهوریت در دیدگاه قائلان به نصب، به پاسخ به آنها می‌پردازد. عمده‌ترین این موانع عبارتند از:

۱. مشکل نفی حاکمیت خدا؛

۲. مشکل حق تصرف و ولایت مردم؛

۳. حاکمیت دادن اصل ولایت بر شورا؛

۴. شبهه قانونگذاری توسط مردم؛

۵. شبهه غربی بودن نظریهٔ انتخاب و جمهوریت.

در نهایت نویسنده می‌گوید: این دیدگاه در واقع نوعی تحلیل ذهنی و حسن ظن به ایده‌های دور از تجربه و عمل است و عقل و شرع به ما می‌گوید که هم باید حاکم از درون کنترل شود و هم از بیرون

نظارت شود و این نظارت از راههای گوناگون می تو اند انجام بگیرد که از همه مهمتر، نقش مطبوعات و اهتمام به آزادی سیاسی و آزادی اندیشه است.

مقدمه

گفتمان مردم‌سالاری در اندیشه شیعی، مسبوق به سابقه طولانی نیست. آنچه در فرهنگ دینی و نوشته‌های مکتوب فقهی و سیاسی آنان مطرح است، حاکمیت خدا و اجرای قوانین شرع توسط عالمان دینی است؛ اما هرگز مطرح نشده که این عالمان دینی، چگونه و بر چه مبنایی انتخاب می‌شوند، و در صورت تعدد این علما، معیار انتخاب چیست؟ اموری که در حوزه دین نمی‌گنجد و از حقوق مردم است و باید مردم اجازه دهند تا دیگران درباره آن تصمیم بگیرند و تصرف کنند، در کدام متون دینی آمده و با چه معیاری عالمان دینی حق دخالت و تصرف در آن را، دارند. در این میان، انزوای شیعه از قدرت و نداشتن تجربه حکومت‌داری و طبعاً درگیر نشدن با مباحث فلسفه سیاسی را نمی‌توان نادیده گرفت و پیامدهای اجتناب‌ناپذیر نداشتن تئوری مدون و منسجم را در به هم ریختگی نظریه و چالشهای آن به فراموشی سپرد.

نکته بعدی کارزارهای قدرت در تجربه بشری است. قدرت در هر مرتبه‌ای که باشد، قدرت فرهنگی، قدرت علمی، قدرت اقتصادی و قدرت نظامی ـ سیاسی، به خودی خود از این‌باب که: **إِنَّ الانسنَ لَيَطغَى، أَن رَّءَاهُ استَغنَى**؛[1] سرکش است. بعضی خواسته‌اند این مشکل را با کنترل و مهار اخلاقی و تهذیب نفس و ملکه عدالت پاسخ دهند؛ اما وصف عدالت که امری شخصی و درونی است، صرف نظر از اینکه با خطاهای جبران‌ناپذیری

---

۱. علق / ۷.

سازش‌پذیر است که برای دیگران قابل شناسایی نیست و فقط، خود فرد می‌تواند تشخیص دهد که در امر عدالت راسخ است یا خیر، برای مردم کارساز نیست.

نکته مهمتر، این است که تا چه اندازه وصف عدالت، قدرت را با همه سختی و سنگینی و لغزندگی، مهار می‌کند؛ قدرتی که درباره آن آمده: آخر ما یخرج من قلب الصدیقین حب الریاسه.[۱] وانگهی، وصف عدالت تا چه اندازه، حاکم را بی‌نیاز از اندیشه‌های صاحبنظران و کارشناسان و افکار عمومی می‌کند.

از سوی دیگر مسأله مشارکت آحاد مردم در ادارهٔ کشور، در دورانهای بسیار دور، در کشورهای مشرق‌زمین هم مطرح نبوده است. مفاهیم جمهوری و مردم‌سالاری، گرچه در سیر تطور تاریخ فلسفه سیاسی، به کار گرفته شده است، اما به مفهوم امروزی آن، در شکل گسترده استعمال نشده است. حداکثر چیزی که از گذشته‌ها مطرح شده، حفظ حقوق مردم در مقابل دولت و رعایت آزادی رعایا در مقابل حکمران بوده است. همچنین حفظ حقوق فطری مردم در برابر امیال و مطامع حکمرانان و امکان دفاع در برابر ستمگریهای کارگزاران نیز مطرح شده است.[۲]

بی‌شک تجربه‌های بسیار بشر در ناکامی دفاع از حقوق مردم و رشد فکری اندیشوران، زمینه بازسازی این اندیشه را فراهم ساخت که حکومت، حق مردم در اداره کشور است و تا عموم مردم در حاکمیت کشور مشارکت نداشته باشند و در اموری که مربوط به آنان است، انتخابگر نباشند، خواستهٔ آنان در انتخاب حکومت و چگونگی اداره جامعه برآورده نخواهد شد و به مقصود آزادی و عدالت نخواهند رسید؛ چه رسد به اینکه چنین جامعه‌ای، در مسیر رشد و ترقی هم قرار بگیرد.

طرح مشارکت آحاد مردم مطابق با حق طبیعی و فطری انسان و برای به دست آوردن این حق است، زیرا لازمه وجود انسان مختار، اعمال حق حاکمیت خود و آنچه به او مربوط می‌شود است. از سوی دیگر این حق محدود به گروه و قشری خاص از جامعه نیست، بلکه همه مردان و زنان را با هر عقیده و مذهبی شامل می‌شود. هر کس که در

---

۱. فیض کاشانی؛ المحجة البیضاء؛ ج ۶، ص ۱۰۷.

۲. کتابهای اخلاقی بویژه اخلاق سیاسی که به موعظه و نصیحت حاکم می‌پردازد و از حقوق مردم سخن می‌گوید، شاهدی است بر این نکته که حفظ حقوق مردم برای مصلحان مطرح بوده است.

جامعه زندگی می‌کند و قرار است بر او اعمال حاکمیت بشود، از هر جنسیت و مذهب و عقیده‌ای، این حق را دارد که در سرنوشت خود تصمیم‌گیرنده و در اعمال حاکمیت، نقش‌آفرین باشد. هیچ کس بر کسی دیگر حق حاکمیت و اعمال ولایت ندارد، مگر اینکه خودش آن را بخواهد.

در طی این روند، اندیشه مردم‌سالاری با تفسیرهای جدید از حقوق مردم مطرح شده، و نحوه اداره و تدوین آن در بعضی از کشورها، و در نهایت تدوین جهانی این حقوق، تحت عنوان اعلامیهٔ حقوق بشر، شکل عامتری به خود گرفت و کشورهای مختلف، آن را بهترین معیار حکومت، برای درست اداره‌کردن جوامع پذیرفتند.

البته در فرهنگ و تمدن اسلام، بویژه از آغاز تأسیس دولت در عهد نبوی ﷺ در شهر مدینه، مشارکت مردم، با گرفتن بیعت و سهیم شدن آنان در تصمیم‌گیریها و به رأی گذاشتن امور خطیر و اساسی خود را نشان داد. هرچند این مشارکت، با توجه به اوضاع آن زمان و محدودیت محیط و فرهنگ قبایلی انجام شد، اما بیانگر این حقیقت است که در فرهنگ دینی ـ هرچند در جامعه قبیله‌ای ـ نقش متقابلی در حکومت ایفا می‌کند.

اکنون سخن درباره موانع نظری اندیشه جمهوریت در فرهنگ اسلامی، با توجه به شناخت دیرینه اندیشه حکومت دینی در ذهن مسلمانان شیعه است. مسلمانانی که طی قرون متمادی ـ عالم و غیر عالم ـ تحت حکومتهای موروثی و استبدادی زیسته و به قدرت مهار گسیختهٔ آنها، خو گرفته‌اند و آنان نیز هر جا که کم می‌آوردند از عالمان دینی اطراف خود، مایه می‌گذاشتند. از این رو تحلیل اندیشه‌های نظری حکومت دینی پیشین و پسین را نمی‌توان بی‌توجه به تأثیرهای هرمنوتیکی اهرم قدرت، ارزیابی کرد.

نکته دیگر، مشکل شیعیان در این دوران، نداشتن تجربه دستیابی به قدرت از یک سو، و تهاجمات سنگین و طولانی برای استقرار امنیت و عدالت از سوی دیگر بوده است. اصل عدالت در جامعه متلاطم و ناآرام، خواسته‌هایی دارد که جامعه مستقر در شکل دیگرش خواستار آن است. از این رو، دغدغه فیلسوفان سیاسی و فقیهان شیعه نه آزادی بوده و نه مردم‌سالاری، زیرا آنچه به عنوان فوری‌ترین مسأله در جامعه، طلب می‌کردند، فراغ خاطر و رعایت حقوق اولیه بوده است. بدین سان عدم طرح

چالشهای جدی تقسیم و مهار قدرت، و ارزیابی کارآمد در ساحت اندیشه دینی، امری طبیعی به نظر می‌رسد. به همین دلیل می‌بینیم ارتکاز عمومی فقهای شیعه بر تعیین حاکم از سوی ائمه علیهم‌السلام است و آنچه از این متون دیده می‌شود؛ دلالت بر نصب دارد و ذهنیتی درباره حق مردم در انتخاب، مطرح نیست.

از این رو برای روشن شدن بحث، لازم است که چند مسأله را بررسی کنیم و بدانیم:

اولاً: منظور از جمهوریت و مردم‌سالاری چیست؟ چند تلقی ممکن است برای جمهوریت در حکومت موجود باشد؟

ثانیاً: دلایل و موانع حکومت مردم در تلقی دینی بعضی از افراد چیست؟ آیا حق الله با حق‌الناس در حکومت دینی در تباین است؟ موارد اصطکاک احتمالی در کجاست؟

ثالثاً: پذیرفتن اصل جمهوریت در حکومت چه مشکلاتی را برای جامعه به وجود می‌آورد؟ و در نظر مخالفین مردم‌سالاری، پیامدهای چنین حکومتی چیست؟

به عبارت دیگر، پذیرفتن جمهوریت چه تعارضها و خطراتی به بار می‌آورد، مانند انحراف از ارزشها، دگرگونی اهداف، تغییر احکام، بی‌توجهی به اصول و مبانی دینی.

از سوی دیگر، اگر فرض را بر این گذاشتیم که جمهوریتی در نظام دینی نباشد و مردم نقشی در انتخاب حاکمان نداشته و نهایتاً نقش زینتی و کارکردی برای مقبولیت و وجاهت نظام داشته باشند؛

اولاً: این نقش تا چه زمانی می‌تواند دوام داشته باشد؟

ثانیاً: چه مشکلاتی به بار می‌آورد؟ و آیا می‌توان در چنین نظامی، سلامت دینی و استقبال از معنویت را تضمین کرد. آیا واکنشهای منفی در جهت تخریب و ضدیت با دین به وجود نمی‌آید یا دست‌کم گریز از دین حاصل نمی‌شود؟

از سوی دیگر، در جایی که حکومت در اختیار مردم نباشد، چه تضمینی برای سلامتی از آفات قدرت، و برداشتن موانع توسعه اجتماعی و اقتصادی خواهد بود؟ آیا درست است که بخشی از عقب‌ماندگی کشورهای مسلمان ریشه در حکومتهای استبدادی دارد، و اگر این حکومتها واقعاً متکی به آرای مردم بودند، باز دچار چنین سرنوشت شومی می‌شدند؟

ثالثاً: در حکومتی که بر محور شخص می‌چرخد، و مردم جایگاهی در انتخاب و نظارت و عزل حاکم ندارند، آزادی چه جایگاهی دارد؟ و اصلاً آیا می‌توان برای آزادی بقایی تصور کرد و اگر آزادی نبود، آیا پیامدهای آن یعنی خمودی، انحطاط، استبداد، فساد و هرج و مرج و بحرانهای اجتماعی و دهها پیامد دیگر حکومتهای استبدادی، قابل پیشگیری است؟ آیا طبق تحلیل نظریه‌پردازان، حکومت اسلامی به جای جمهوری اسلامی، وجود عدالت در حاکم، سامان‌بخش این مشکلات و ضعفهاست؟ آیا صفت عدالت در مسئولین، امری دائمی است که هیچ گاه همچون عصمت زوال‌پذیر نباشد؟

اینها و دهها مسأله دیگر، می‌تواند مباحثی باشد که در بحث و مشکلات نظری تحقق جمهوریت در نظام دینی مطرح می‌شوند، هر چند که در این نوشته امکان بررسی همه این موضوعات نیست و ما فقط به موانع نظری اندیشه جمهوریت خواهیم پرداخت.

اکنون پیش از هر بحث لازم است اشاره‌ای مختصر به نظریه جمهوریت و تلقیهای گوناگون آن داشته باشیم.

دیدگاههای مختلف در باب جمهوریت

در آغاز باید روشن کنیم که از جمهوریت نظام، چه تلقی داریم، آیا مردم در مشروعیت حکومت نقش دارند یا در کارآمدی آن؟ هر تفسیری از جمهوری به این باز می‌گردد که ببینیم دیدگاه ما درباره حکومت دینی و رابطه‌اش با مردم چیست؟ حکومت برای مردم حق است، یا تکلیف؟ نقش مردم در حکومت به صورت متقابل است، یا یک‌طرفه و وظیفه‌مدار.

پیش از این گفتیم در باب جمهوریت نظام، پرسشهای جدی مطرح است. طرح این دیدگاهها، گرچه از آغاز تدوین قانون اساسی کم و بیش مطرح بوده است، اما در این اواخر، در سخنرانیها و رسانه‌های جمعی بیشتر سخن گفته شده است، تا جایی که بعضی از مسائل آن به کیان قانون اساسی مربوط می‌شود و بعضی به جنبه‌های تفسیری آن. از میان این تلقیها به دو تلقی مشخص و متفاوت در حفظ آینده نظام اشاره می‌شود:

الف) جمهوریت با هدف کارآمدی

بعضی معتقدند که مردم در حکومت نقش دارند، اما نقشی ثانوی و کارآمد، به این معنا که چون حکومت بدون رضایت مردم نمی‌تواند کارهایش را پیش ببرد، مردم و لزوم حضور آنان در انتخابات، مطرح می‌شود. وگرنه آنها حقی به عنوان انتخاب حاکم ندارند و در این موضوع کاره‌ای نیستند. به این معنا که مردم با انتخابات، گویی با حاکم معین، بیعت می‌کنند، نه تعیین، و از او حمایت می‌کنند و نه تفویض اختیار؛ نصیحتهای او را می‌شنوند، اوامر و نواهی او را به گوش دل می‌سپارند. ولی فقیه، اختیاراتش را از خدا می‌گیرد نه از قانون و مردم.[۱] خوب، پس چرا از مردم سخن می‌رود و جمهوریت گفته می‌شود؟ به این دلیل که حکومت بدون رضایت مردم، کارنامه موفقی نخواهد داشت، لذا، باید مقبولیت مردم را هم در نظر گرفت و کارآمدی حکومت در انجام وظایف را هم باید در نظر داشت.

مبنای چنین دیدگاهی این است که جمهوریت و دموکراسی با اندیشه دینی ناسازگار است[۲] و مسأله شورا به مفهوم امروزی و انتخاب و اختیار ولی امر و سیستم حکومتی بر اساس دموکراسی، یکی از بدعتهایی است که از فرهنگ غرب آمده و مخالف با ادله ولایت فقیه است.[۳]

از سوی دیگر تکیه گاه چنین دیدگاهی، این است که انسان مکلف است و نه ذی حق، و در فلسفه سیاسی چنین نتیجه می‌گیرند که خداوند از حاکم ارشاد و هدایت، و از محکومین فرمانبرداری و اطاعت خواسته، چون حاکم و محکوم در برابر خداوند مکلفند و از آنجا که حاکم از سوی خدا تعیین می‌شود و مردم در این تعیین حقی ندارند، لذا جایی برای رأی مردم نیست.

نظریه جمهوریت و مردم‌سالاری با هدف کارآمدی، پس از تعارضاتی مطرح شد که از یک سو می‌خواست اندیشه حاکمیت خدا را مبنا قرار دهد که گویی مردم در برابر خدا

---

۱. حائری، کاظم؛ ولایة الأمر، عصر الغیبة؛ ص ۱۶۸ ـ ۲۱۲؛ مؤمن، محمد؛ کلمات سدیدة؛ ص ۱۸؛ مجله حکومت اسلامی؛ ش ۱، ص ۸۹؛ جوادی آملی، عبدالله؛ پیرامون وحی و رهبری؛ ص ۱۷۷.
۲. مجله حکومت اسلامی؛ ش ۸، ص ۵۴ ـ ۵۵.
۳. هاشمی، محمود؛ بیانات مهم در بحث خارج؛ ص ۷.

هستند، و از یک سو مشکل انتخابات و رأی مردم را داشت. لذا، این ایده را مطرح کرد که مردم در مشروعیت بخشیدن به حکومت و حجت شرعی داشتن و همچنین حقانیت نظام، نقشی ندارند، اما در کارآمدی حکومت نقش دارند، زیرا پس از آن اندیشه، این سؤال به ذهن می‌رسید که پس مردم چکاره هستند و چرا باید پای صندوقها بیایند و کسانی را برگزینند تا به حاکم رأی دهند یا خود مستقیماً فردی را انتخاب کنند، پاسخ این نظریه آن است که چون اداره حکومت و اعمال قدرت ناچار به همراهی مردم است، حکومتی که رضایت مردم را همراه نداشته باشد کارآیی ندارد؛ به این دلیل رأی مردم در شاکلهٔ حکومت دینی پیش‌بینی شده است، وگرنه فقیه را هیچ قانون بشری نمی‌تواند مقید کند.(۱)

ب) مردم‌سالاری به عنوان حق تعیین سرنوشت

دیدگاه دوم معتقد است، اصل و اساس، حق انتخاب مردم است. لذا، آنچه موجب اختیارداری و مسئولیت حاکم و زیردستانش می‌شود، انتخاب مردم است و شرایطی که در شرع آمده و عقلی هم هست، مانند علم و عدالت، شرایطی است که مردم باید در گزینش حاکم رعایت کنند. به همین دلیل، گزیدن یک فرد از میان افراد واجد شرایط به عهده مردم است. وقتی مردم فردی را برگزیدند، آنگاه تصرفات آن شخص، مشروعیت پیدا می‌کند و نمایندهٔ مردم می‌شود و از سوی مردم (با راهنمایی دین) اختیاردار می‌شود.(۲)

مطابق این نظریه، اختیارات حاکم و رهبر در چهارچوب همان قوانینی است که از پیش معین شده و مردم بر اساس آن رأی داده‌اند. به همین دلیل، فقهای واجد صلاحیت پیش از انتخاب، صلاحیت اداره را دارند، ولی عملاً ولایت و مشروعیتی ندارند.

---

۱. ر. ک. به: لاریجانی، محمد جواد؛ حکومت: بحثی در مشروعیت و کارآمدی ؛ مجله حکومت اسلامی؛ ش ۲، ص ۴۱.

۲. منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیه؛ ج ۱، ص ۴۹۳ ـ ۵۱۱ ؛ سبحانی، جعفر؛ مبانی حکومت اسلامی؛ ص ۲۱۷.

در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که پس، التزام به قوانین اسلام چگونه می‌شود؟ در پاسخ گفته می‌شود: هر چند قانون اساسی کشور بر پایه اصل حق حاکمیت مردم استوار شده است، لذا، بر اساس قاعدهٔ اکثریت عمل می‌کند و چون اکثریت مردم کشور مسلمانند، در اصل چهارم قانون اساسی هم آمده است، که باید کلیه قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی باشد؛ و در اصل ششم، اصل اتکا بر آزادی عمومی تأکید شده و در اصل نوزدهم و بیستم، به حقوق و برخورداری آحاد ملت از تمام حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تأکید شده و اصول ۲۳ و ۲۴ و ۲۶ ناظر به آزادی عقیده، نشریات و مطبوعات و تشکیل احزاب و گروهها و اجتماعات و راهپیماییها به مثابه حکومت دموکراتیک پیش‌بینی شده است. به همین دلیل حکومت از دو پایه تشکیل شده، یکی جمهوریت و دیگری اسلامیت. و مردم، برخلاف تصور دیدگاه نخست، طبق مبنای وجودی انسان،[۱] دارای حقند و این حق انتخاب، شامل همه کارگزاران و اداره‌کنندگان جامعه، از رهبر و رئیس جمهور و نمایندگان مجلس می‌شود و مردم چنین حقی را به آنها واگذار می‌کنند تا مسئولیت نظارت، تنظیم و تصویب قوانین را در محدوده قانون و دستورالعملهای معین‌شده انجام دهند و از طرف دیگر وظایف متقابلی را پذیرا می‌شوند، حقوقی را از ناحیه حاکم می‌پذیرند و حقوقی را از حاکم طلب می‌کنند.[۲]

اکنون آنچه در این مقاله دربارهٔ آن بحث می‌شود بررسی موانع و مشکلات نظری تحقق جمهوریت با توجه به این دو دیدگاه متفاوت است، زیرا فرض بر این است که جمهوریت، در نظام دینی پذیرفته شده است و رسمیت حکومت به این انتخاب است.

---

۱. این مبنا که می‌گوید انسان دارای اراده و اختیار است و حق اعمال تصرف در خود و اموالش در اصل به خودش واگذار شده و هیچ کس حق سلب اختیار و تصرف را ندارد، مگر اینکه با اجازه و اراده او انجام گیرد. شاهد بر این اصل روایاتی از قبیل: **لایحل لأحد آن یَتصرف فی مال غَیره بغیرِ اذنه**؛ وسائل الشیعه؛ ج ۹، باب ۳ از ابواب انفال، ص ۵۴۱، ح ۳ و حدیث: **لایَحِلّ دَمُ إمری مُسلم و لاماله إلّا بطیب نفسه**؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۹، ص ۱۰، ح ۳ باب (از ابواب قصاص نفس) و قاعده الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم است که از روایات اصطیاد شده است.

۲. اشاره به خطبه‌ها و نامه‌هایی است که امیرمؤمنان در نهج البلاغه در باب حقوق حاکم بیان می‌کند. نک: خطبه ۲۴ و نامه ۵۳، فقره ۸ـ ۹.

بررسی نظریه جمهوریت با ولایت انتصابی

گفتیم در جمهوریِ با تلقی انتصاب حاکم از سوی خدا، مردم در برابر حکومتی که از ناحیه خداوند تعیین شده مکلف هستند. لذا وظیفه دارند بنده‌وار، مطیع سر به راه و سر به فرمان حاکم باشند، با او بیعت کنند و در برابر اوامر او چون و چرا نکنند؛ و چون تعیین حاکم از سوی خداوند است، بیعت مردم با اوِ به منزله سرسپردگی و نشکستن بیعت و التزام است و این التزام در مقام عمل هم کافی نیست؛ بلکه باید قلباً چنین التزامی به طور مداوم در سِرّ و عَلَن برای حاکم داشته باشند.[۱]

لازمه چنین تلقی از حکومت، هر چند کسانی حاکم را خبره و کارشناس معرفی می‌کنند، اما در سازکار عمل (با توجه به آفات قدرت) ممکن است همان کارشناسان به صورت غیرمستقیم منصوب خود او باشند. در شیوه حکومت، افرادی به حاکم مشورت می‌دهند، اما این حاکم است که تصمیم می‌گیرد، هر چند برخلاف همه نظریات کارشناسی و اکثریت مشاوران و افکار عمومی باشد، چون، در این تلقی این فرد منصوب خدا و نماینده او در روی زمین و پاسخگو به اوست، بنابراین، نوعی برتری دینی دارد و صاحب حقی است که مستظهر به جایی غیر از مردم است. لذا، دلیلی ندارد که بر طبق رأی دیگران هر چند خبره و کارشناس باشند، عمل کند.

طبق این تفسیر، مردم نسبت به مسائل سیاسی و تعیین حاکم، ذی‌حق نیستند، تا جایی برای انتخاب داشته باشند، آنان مکلفند و از مکلف، وظیفه می‌خواهند و بس. به همین دلیل چنین حکومتی، حکومت با حقوق یک طرفه، نام دارد. لذا، جایی واقعی و کارساز برای شورا، نیست، حق انتخاب، حق رأی، بازخواست و حق انتقاد باقی نمی‌گذارد؛ و حق تعیین سرنوشت برای مردم نسبت به تعیین حاکم لحاظ نمی‌شود، لذا در حقیقت جمهوریت، عنوانی ظاهری و تشریفاتی است و بهتر است به جای اسم مردم‌سالاری دینی، همان نام حکومت دینی را که مدعیانِ علنی، پیشنهاد می‌کردند، بر آن بگذارند. چون اگر حکومتی مبنای مشروعیتش از سوی مردم نیست و مردم واقعاً در

---

۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ سلسله درسهایی از ولایت فقیه؛ مؤمن، محمد؛ کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة؛ ص ۱۸، ۲۲ـ۲۳.

انتخاب آن نقشی ندارند و نمی‌توانند آن را عزل کنند یا نسبت به حاکم، انتقاد و اعتراض کنند، شورا و کارشناسی در نهایت لغو و بی‌فایده است؛ پس مردم چکاره هستند که بگوییم این حکومت مردم‌سالار است. مردم‌سالاری زینت نیست، وجاهت برای حکومت نیست، مردم‌سالاری یک اصل بنیادی در شیوه انتخاب و ادارهٔ جامعه است، یک شیوهٔ طبیعی برای مشروعیت، مهار قدرت و نظارت بر حاکم است.

تفاوتی که این دو نظریه در عمل به جای می‌گذارد و پیامدهایی که به بار می‌آورد، هر چند ممکن است در نظر عده‌ای قابل قبول نباشد اما در مقام تئوری و عمل، آثار و پیامدهایی خواهد داشت. لذا، می‌توان آنها را در دو نگرش متفاوت در حکومتداری مشخص کرد:

۱. طبق نظریه نصب، مردم در تعیین سرنوشت، جایگاه اصیلی ندارند و مسأله مقبولیت در نظر مردم بعد از مرحله جعل و در مقام پاره‌ای از اجراییات اثر خواهد داشت؛ زیرا مردم در تصدی و اداره خود ناتوان و فاقد اهلیت در تدبیر امور هستند و بی‌اشراف ولی فقیه منحرف می‌شوند.[1]

۲. طبق این نظریه، عملاً همه قوا در یک فرد متمرکز می‌شود، زیرا مشروعیت همه قوا به این فرد وابسته است، در حالی که در نظریه مردم‌سالاری قوا تابع اراده مردم و مصلحت جامعه، و منطبق با نظر مردم است و البته تجربه بشری در تفکیک قوا و واگذاری کارهای تقنینی و اجرایی به افراد دیگر و تقسیم قدرت است.

۳. در نظریه نصب، حاکم تا وقتی شرایط را دارد رهبر است، لذا می‌تواند مادام العمر بر کشور حکومت کند، اما در نظریه انتخاب، اشکالی ندارد که حاکم برای زمان معینی برگزیده شود و بر اساس قانون و توافق، برای مدت معینی چون یک دوره پنج ساله یا دو دوره انتخاب گردد.[2] و البته، بهتر آن است که قدرت در مدت طولانی در دست یک فرد نماند.

۴. طبق نظریه نصب، حاکم مافوق قانون و فعال مایشاء است، در حالی که در نظریه

---

۱. حائری، کاظم؛ اساس الحکومة الاسلامیة؛ ص ۳۵ ؛ ترجمه بنیان حکومت در اسلام؛ ص ۳۹ ؛ الامامة و القیادة المجتمع؛ ص ۲۱۳ـ۲۱۴.

۲. جوادی آملی، عبدالله؛ پیرامون وحی و رهبری؛ ص ۱۶۴.

انتخاب، وظایف و اختیارات او مشخص است و مردم بر اساس وظایفی که در قانون اساسی تعیین شده، رأی می‌دهند.

۵. در حقیقت پرسشگری و انتقاد در نظریه نصب، معنا ندارد، چون او در مقام پاسخگویی به مردم نیست و مشروعیت خود را از مردم نگرفته است تا در برابر آنها پاسخگو باشد.

و مسائل دیگری که درباره نحوهٔ گزینش، عصیان یا اطاعت امر رهبری و چگونگی ارتباط او با دیگر فقها مطرح می‌شود.

به هر حال، پیش از آنکه بخواهیم درباره این نظریه سخن بگوییم، باید ببینیم استدلال این گروه، درباره این نظریه چیست و چه چالشهایی موجب گرایش به این طرح شده است؟

موانع نظری اندیشه جمهوریت در دیدگاه قائلان به نصب

اکنون با طرح دو نظریه و تفاوتهایی که در عمل این دو اندیشه بر جای می‌گذارد، این پرسش مطرح است که چه مشکلاتی باعث طرح نظریه نصب از سوی قائلان آن شده است، با آنکه پیامدهای سنگینی بر جای می‌گذارد و به عیان، بستر سوءاستفاده از قدرت و گرایش به استبداد و نفی حاکمیت مردم را فراهم می‌سازد؟

۱. مشکل نفی حاکمیت خدا

طبق این دیدگاه، اگر گفتیم حکومت، نماینده مردم است و باید برآمده از مردم باشد و این مردم هستند که به حکومت مشروعیت می‌بخشند، اندیشه جمهوریت به معنای حق انتخاب مردم، با بینش توحیدی ناسازگار است؛ چون یگانه قانونگذار و تنها فرمانروای مطلق جهان خداوند است و حق انتخاب با استقلال رأی مردم در انتخاب حاکم و سایر مسئولان اجرایی واقعی، با حاکمیت خداوند در تنافی است. چگونه می‌توان حق دخالت و تصرف و ولایت در کارهای مردم را به کسی واگذار کرد، بدون آنکه از پیش خداوند چنین حقی داشته باشد؟ معنا ندارد که بگوییم مردم می‌توانند افرادی را انتخاب کنند که

حق قانونگذاری داشته باشند، مردم کسانی را انتخاب کنند که حق قضاوت داشته باشند، با اینکه قانونگذاری و حق قضاوت، مسئولیت الهی است.

در توضیح این اشکال، یکی از نظریه‌پردازان ولایت فقیه انتصابی می‌نویسد:

مسأله مهم تنافی جمهوریت و حکومت مردم بر مردم با پذیرفتن حاکمیت الله بر انسانهاست. در فرهنگ اسلامی زندگی انسان به خداوند یگانه پیوند می‌خورد و هیچ‌گونه جایی برای نظام دموکراسی باقی نمی‌گذارد.[۱]

بنا بر تعالیم اسلام، حکومت منحصر به خدای یگانه است، او شریکی ندارد، هیچ انسانی بر انسانی دیگر مستقلاً ولایت و سرپرستی ندارد، بلکه ولایت خود را از سوی خداوند و به امر او به دست می‌آورد. اما چنانکه ژان ژاک روسو می‌گوید: قرارداد اجتماعی هیچ گونه توانایی برای حل مشکل ندارد. دولت در موارد بسیاری نیازمند اقداماتی است که باید هیأت حاکمه به آن بپردازد، در حالی این اقدامات در وهله اول حرام است، مگر با ولایتی که از جانب بنیانگذار اسلام تفویض شده است. این نکته دقیقاً در مورد اقامه حدود شرعی، تصرف در اموال کسانی که حق دخالت در اموال خود را ندارند و اموری از این قبیل نیز جریان دارد، بدین معنا که اگر فردی شایستگی انجام این امور را نداشته باشد، بر اساس عقد و پیمان اجتماعی، چنین حقی را به دست نمی‌آورد.[۲]

این اشکال با بیان و زبان دیگری که ناظر بر جنبه دیگر مسأله است مطرح شده است:

امامت در حکومت اسلامی منصب و موهبتی است الهی نه کسبی و رهبری جامعه اسلامی نمی‌تواند امری انتخابی و یا شورایی باشد.[۳] عهده‌داری ولایت و رهبری جامعه به عهده شخصی است که از ناحیه خداوند به این مقام منصوب شده است.[۴] و ولی فقیه مطابق دستور ولی امر، از زمره اولیای امور محسوب خواهد شد.[۵]

طبق این سخن، مسأله انتخاب مردم به طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح نیست. این

---

۱. حائری، کاظم؛ بنیان حکومت در اسلام؛ ص ۳۹.

۲. همان؛ ص ۶۶.

۳. جوادی آملی، عبدالله؛ ولایت فقیه رهبری در اسلام؛ ص ۱۸۰.

۴. همان؛ ص ۱۸۲.

۵. همان؛ ص ۱۸۴.

خداوند است که حاکم را نصب می‌کند و اختیاراتش را تعیین می‌کند، لذا وظیفه مردم نصب یا عزل ولی فقیه نیست، بلکه تشخیص ولی منصوب و شناخت فرد منعزل از ولایت است.[۱]

از سوی دیگر ولایت عامه، ولایتی است که در همه اختیارات حکومتی معصومین به فقیه داده شده ـ بجز مواردی استثنایی ـ اختیاراتی که مقید به چهارچوب احکام فرعی الهی نیست و به طریق اولی به قوانین بشری هم، چون قانون اساسی مقید نمی‌شود.

مهمترین مانع نظریه انتخاب در بحث نفی حاکمیت خدا، ادله‌ای است که برای نظریه نصب، اقامه شده است. این ادله عقلی نیست ـ که مقدمات آن با انتخاب فقیه دارای شرایط هم محقق می‌شود[۲]، بلکه روایات نقلی چون مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه و توقیع حضرت حجت است که در اولی می‌گوید: **فانّی قد جعلته حاکما**،[۳] و در دومی آمده: **فانی قد جعلته [علیکم] قاضیا**.[۴] و در توقیع روایت اسحاق بن یعقوب، حضرت، در حوادث واقعه، مردم را به روات احادیث ارجاع داده است: **و اما الحوادث الواقعة فارجعوا الی رواة احادیثنا فانهم حجتی علیکم**[۵] که گفته‌اند این روایات چیزی جز دلالت بر نصب نمی‌کند.[۶]

مفهوم نصب طبق تقریر قائلین آن، این است که امام معصوم، فقهاءِ واجد شرایط را در عصر غیبت، همگی به نصب عام به ولایت سیاسی و قضایی منصوب کرده است. و مفهوم نصبِ عام این است که فقهاءِ واجد شرایط به طور کلی، ولایت بر مؤمنین دارند و

---

۱. همان؛ ص ۱۸۷.

۲. درباره دلیل عقلی و نقض آن با انتخاب ر. ک. به: صفری، نعمت الله؛ «انتصاب یا انتخاب از دیدگاه امام خمینی»، پیشینه و دلایل ولایت فقیه؛ مجموعه آثار کنگره امام خمینی در اندیشه حکومت اسلامی، ج ۴، ص ۲۳۵ـ۲۳۶.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۱، «باب اختلاف الحدیث»، ص ۶۷، ح ۱۰.

۴. طوسی، محمد بن حسن؛ تهذیب الاحکام؛ ج ۶، «باب الزیادات فی‌القضایا و الاحکام»؛ ص ۳۴۷، ح ۵۲.

۵. حر عاملی؛ محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه؛ ج ۲۷، «ابواب صفات‌قاضی»، باب ۱۱، ص ۱۴۰، ح ۹.

۶. برای تفصیل ادلهٔ قائلین، ر. ک. به: طاهری، حبیب‌الله؛ «ولایت انتصابی یا انتخابی ولی‌فقیه از دیدگاه امام خمینی»، پیشینه و دلایل ولایت فقیه؛ مجموعه آثار کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۴، ص ۲۷۵.

مردم موظف هستند که با آنان بیعت کرده و اختیاردار آنان در امر حکومت باشند.[۱]

و از آنجا که ممکن است در عصر غیبت، همزمان چندین فقیه جامع‌الشرایط وجود داشته باشند، انتصاب همه آنها بدون اشکال خواهد بود؛ انتصاب الهی نه به نصب یک فرد واحد است و نه به نصب مجموع من حیث المجموع، بلکه به نصب جمیع است. به این صورت که همه فقهای جامع الشرایط منصوب به ولایت هستند و لذا عهده‌داری این منصب، بر آنها واجب است، لیکن به نحو واجب کفایی، به این معنا که هرگاه یکی به این مهم مبادرت ورزید، تکلیف از دیگران ساقط است و برای این مسأله مثالهای فراوانی در بسیاری از ابواب فقهی وجود دارد، از آن جمله است مثال پدر و جد که هر دو بالفعل ولایت دارند،[۲] اما با وجود پدر، تکلیف از جد ساقط می‌شود.

همچنین در پاسخ این شبهه که اگر مسأله منصوب شدن در ولی فقیه مطرح است و نه انتخاب مردم، پس باید همه فقهای واجد شرایط، همزمان ولی فقیه و حاکم همزمان باشند، به جواب دیگری اشاره می‌کنند که مسأله ولایت چون مسأله نماز جماعت نیست تا هر عادلی بتواند عهده‌دار سِمت امامت آن باشد، بلکه ولایت در مرتبه اولی، وظیفه کسی است که اعلم، اتقی، اشجع و باتدبیرتر از دیگران باشد و در تمام خصوصیات مساوی باشد، لذا، چنین فردی منصوب خواهد بود.[۳]

همین نویسنده، در جای دیگر، در تقریر گستردگی مسئولیت ولی فقیه و نوع گزینش وی می‌نویسد:

> حکومت دینی، حکومت الهی است که حوزه بسیار گسترده‌ای را در بر می‌گیرد و تنها در محور عقاید و اخلاق محدود نمی‌گردد، بلکه به وضع قوانین و قواعد مقرر بر اجرا، تسری می‌کند. ویژگی این حکومت الهی که متفاوت از حکومت مردم بر مردم می‌گردد و دایره دخالت و تصرف این نحو از حکومتها، در محدوده تنظیم و تدبیر افعال انسانها می‌باشد، مسئولیتهای گوناگون هدایت و رهبری جامعه را در زمینه‌های مختلف در بر دارد. لذا حق حاکمیت مختص به خداوند می‌باشد و نمی‌توان چنین

---

۱. خمینی، روح‌الله؛ ولایت فقیه؛ ص ۹۲.

۲. جوادی آملی، عبدالله؛ ولایت فقیه، رهبری در اسلام؛ ص ۱۸۶.

۳. همان؛ ص ۱۸۷.

حکومتی را با آیاتی چون آیات **وَأَمْرُهُمْ شورَى بَينَهُمْ**[۱] جهت اثبات حاکمیت مردم بر مردم اثبات کرد، حتی این آیه از مصادیق تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی‌باشد، بلکه از قبیل تمسک به عام در موردی است که یقیناً خارج از مصادیق آن است.[۲]

بنابراین، خلاصه این مطالب در باب جمهوریت با تأکید بر ولایت‌مداری بر مردم به شرح زیر است:

۱. مردم نسبت به حکومت مکلفند نه محق.

۲. چون تعیین حاکم از سوی خداوند است، مردم در این میان نقشی در انتخاب آن ندارند و فقیه منصوب از سوی خداست نه منتخب از ناحیه مردم.

۳. در صورت دخالت مردم در رأی، معنایش این است که به مردم چنین حقی داده شود که حق تصرف در ولایت خود را به دیگری واگذار کنند، بدون آنکه در واقع چنین حقی به مردم داده شده باشد، در حالی که قرارداد اجتماعی پاسخگوی این مشکل نیست.

۴. چون مبنای انتخاب در حق ولی فقیه مطرح نیست، جایی برای استدلال **وَأَمْرُهُمْ شورَى بَينَهُمْ** باقی نمی‌گذارد[۳] و اصلاً اساس انتخاب به معنای دموکراسی و شبورا به مفهوم امروزی، از بدعتهایی است که از فرهنگ غرب آمده و از طرف بعضی فرهنگهای مخالف شیعه مطرح شده است.

پاسخ به مشکل نفی حاکمیت خدا

الف) براساس نظریه انتخاب، حق مردم در تعیین سرنوشت و مشروعیت حکومت با رأی مردم، در صورتی با بینش توحیدی ناسازگار است که رأی مردم را در برابر رأی خدا بگذاریم، اما در صورتی که گفتیم این خداست که انسانها را با اراده و حق انتخاب آفریده، و راهنمایی و دلالت به دین و ارشاد به شرایط رهبری جامعه کرده و از مردم

---

۱. شوری / ۳۸.

۲. جوادی آملی، عبدالله؛ ولایت فقیه، رهبری در اسلام؛ ص ۱۵۱ ـ ۱۵۳.

۳. حائری، کاظم؛ ولایة الامر فی عصر الغیبة؛ ص ۱۶۰ ـ ۱۶۷.

خواسته بر اساس همان معیارهایی که در دین آمده (و عقلایی هم است)، از میان واجدین شرایط فردی را آزادانه برگزینند، در آن صورت مردم در مسیر خداوند هستند، همان طور که تمام کارهای آنان چه ارادی و غیرارادی در احاطه و قدرت خداوند است. و همان طور که حق دخالت و تصرف و ولایت در اموال را به آنها داده (اما در چهارچوب معین) حق انتخاب فردی برای انجام کارهای سیاسی و اجتماعی عمومی را نیز، به خود آنان واگذار کرده است (اما در چهارچوب معین).

بنابراین، میان مردم‌سالاری و حکومت مردم، با پذیرفتن حاکمیت خدا تنافی نیست، حاکمیت خدا در قالب و روش کلی است، اما به دست چه کسی، تعیین مصداق آن بر حسب تشخیص اکثریت افراد جامعه به مردم واگذار شده است؟ قرارداد اجتماعی هم چنین می‌گوید که انسانها با معیارهای معین، فردی را با وظایف مشخص بر می‌گزینند و مسئولیت کارهای عمومی خود را به او واگذار می‌کنند و چون این فرد در جامعه اسلامی، دانش و بینش اسلامی دارد، تصرف او در اموال و اقامه حدود و امور دیگر، بر اساس موازین شرع و مصلحت جامعه و برحسب تصویب قوانینی است که مطابق با فهم اکثریت و رعایت مصلحت انجام می‌گیرد و مشکلی هم ایجاد نمی‌کند. لذا، چنین روشی از حکومت، نفی حاکمیت خدا نیست.

اما آنچه درباره ادلهٔ نصب و مستند این نظریه، مشکل اندیشه جمهوریت مطرح است، باید به آن پرداخت، این روایات، به دلایلی که به طور مختصر توضیح خواهیم داد، هیچ کدام نمی‌تواند مستند در خور توجهی بر نظریه باشد و هر کدام از آنها در دلالت بر نصب، دارای مشکلاتی است که به طور خلاصه مطرح می شود.

۱. اصل اوّلی عدم ولایت هیچ کس بر هیچ کس است، مگر اینکه به طور یقین ثابت شود که ولایت دارد.

۲. هیچ کدام از این روایات نه مقبوله و نه مشهوره و نه توقیع در حد وثاقت و اطمینان‌آور نیست که بتواند آن اصل را تغییر دهد.

۳. بر فرض دلالت، ناظر به قضاوت است و ارجاع در احکام شرعی است، نه حکومت و حق ولایت بر دیگران.

۴. بر فرض قبول سند و دلالت، چون نظریهٔ نصب، معنای محصلی در اشخاص و افراد ندارد و در فروض مختلف، دچار اشکال می‌باشد، باید آن را تأویل کرد؛ بدین‌گونه که امام در مقام بیان صلاحیت افراد برای انتخاب بوده است و نه مقام فعلیت؛ و فعلیت با رضایت و تحقق مردم محقق می‌شود. به همین دلیل است که در روایت آمده به حاکمیت او رضایت دهید تا مانع انتخاب فرد غیرواجد صلاحیت بشود.

۵. تعبیر به: «ینظر الی من کان منکم و انظروا»، به معنای نظر کردن، یعنی وارسی کردن، انتخاب نمودن، افراد دارای شرایط را بررسی کردن است، لذا این روایات به انتخاب و اختیار آنان بر می‌گردد، و نه به معنای منصوب کردن و حق اختیار را از دیگران سلب‌کردن.

۶. تعبیر به: «فانی جعلته حاکماً» بر فرض همهٔ آن سخنان، به این مسأله اشاره دارد که چون شما نظر می‌دهید، و انتخاب می‌کنید ما آن را تأیید می‌کنیم.

و مطالب دیگری که در پاسخ به این ادله مطرح است و آیت الله منتظری به طور مبسوط در کتاب دراسات فی ولایت الفقیه، در نقد ادله انتصاب بیان کرده‌اند.[1]

---

۱. البته از آنجا که بحث این مقاله دربارهٔ طرح ادله ولایت فقیه و بحثهای فقهی آن نیست، نمی‌توان بحثهای فنی فقه و اصول فقه را در اینجا مطرح کرد، بویژه آنکه اگر بحث جنبه حقوقی و فقهی پیدا کرد و از مدار قانون اساسی خارج شد، آرا و نظریات گوناگونی در میان فقیهان مطرح می‌شود. برخی از فقیهان شیعه، اصلاً قائل به ولایت فقیه به معنای رایج آن نبوده‌اند و اصلاً بحث ولایت فقیه تا پیش از قرن دهم در کتابهای فقهی به این شکل مطرح نبوده است (به عنوان نمونه شیخ مفید در مقنعه از فقهای قرن چهارم و پنجم تنها اشاراتی به بحث حکومت دارد، در حالی که سایر فقها تا قرن دهم هیچ نظریه سیاسی و یا اشاره‌ای به حکومت ولایت فقیه ندارند و تنها از بعد مسئولیت به مسائل فقیه اشاره می‌کنند.) در این باره نک: کدیور، محسن؛ نظریه دولت در فقه شیعه؛ ص ۱۳ ـ ۱۴. اینکه شیخ مفید در آخر کتاب مقنعه می‌گوید: فقها وظیفه دارند که به کارهای معصوم رسیدگی کنند و حدود را اجرا کنند، به این معنا نیست که شیخ مفید معتقد است فقیه در تمام کارهای مردم حق ولایت دارد، حداکثر این کلام این است که وی معتقد است در اجرای احکام شرعیه وظیفه دارد، چنانکه ادله ـ بر فرض صحت آنها ـ دلالت دارد که فقیه (آن هم فقیه به معنای اعم نه فقه احکام) در امور شرعی به معنای اخص، می‌تواند ولایت داشته باشد، یعنی شرایط را برای مراجعه مردم دارد، گویی که امام معصوم علیه‌السلام معیار مراجعه و تولی را مشخص می‌کند و کسانی که قائل به ولایت فقیه هستند تماماً قائل به این انتصاب نیستند. اتفاقاً نظریه‌پردازان نخستین و کسانی که بیشترین سخن را در باب ولایت فقیه مطرح کرده‌اند، اساس تئوری خود را بر مبنای انتخاب فقیه از سوی مردم گذاشته‌اند. (در این باب نک: منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیه؛ ج ۱، ص ۴۹۳ ـ ۵۱۱ ؛ طباطبایی، محمد حسین (علامه)؛ المیزان؛ ج ۴، ص ۱۲۴ ؛

امام خمینی بنا بر استظهار از برخی سخنان اخیرشان ؛ همچنین مطهری، مرتضی؛ پیرامون انقلاب اسلامی؛ سبحانی، جعفر؛ معالم الحکومة؛ ص ۲۰۶؛ صدر، محمدباقر؛ الاسلام یقود الحیاة؛ ص ۱۳۱، ۱۳۷؛ خامنه‌ای، علی؛ حکومت در اسلام؛ ج ۱، ص ۳۳) لذا نمی‌توان بحث ادله را مطرح کرد و نسبت دادن مسأله به اسلام با تعبیر و تلقی شخصی مشکلی را حل نمی‌کند و پاسخگوی نظریه نیست. زیرا دیدگاه مقابل نیز، تلقی دیگری از حکومت و ولایت فقیه دارد. در عصر حاضر، فقهای بزرگی چون آیت‌الله خویی و آیت‌الله اراکی، معتقد به ولایت فقیه نبودند و لذا نباید بحث را از مدار قانون اساسی خارج کرد. اتفاقاً کسانی مانند استاد مطهری که از نظریه‌پردازان نخستین جمهوری اسلامی بوده‌اند به صراحت این نکته را تأکید کرده‌اند که جمهوری اسلامی از دو کلمه مرکب شده: کلمه جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند؛ یعنی حکومتی که حق انتخاب با همه مردم است، قطع نظر از اینکه مرد یا زن، دارای این عقیده یا آن عقیده باشند. به علاوه، این حکومت، حکومت موقتی است، یعنی هر چند سال یک بار باید تجدید شود، یعنی اگر مردم بخواهند می‌توانند حاکم را برای بار دوم یا احیاناً بار سوم و چهارم تا آنجا که قانون اساسی اجازه می‌دهد انتخاب کنند و کلمه اسلامی، محتوای این حکومت را بیان می‌کند؛ یعنی پیشنهاد می‌کند که این حکومت با اصول و مقررات اسلامی اداره می‌شود. مطهری، مرتضی؛ پیرامون انقلاب اسلامی؛ ص ۶۲ـ۶۳. و در جای دیگر ایشان باز تصریح می‌کند مسأله جمهوری مربوط به شکل حکومت است که مستلزم نوعی دموکراسی است، یعنی اینکه مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان در دست بگیرند؛ همان؛ ص ۶۳. بنابراین، چنین نیست که مردم در برابر حکام مکلف باشند، مردم نسبت به تعیین حکام حق دارند و این حق ناشی از مسئولیت و اختیاری است که خداوند نسبت به سرنوشت هر فرد گذاشته، تا حاکمان واجد شرایط را انتخاب کنند، گرچه دربارهٔ شرایط و خصوصیات حاکم، دین به اموری ارشاد کرده تا مردم بدانند در میان منتخبین چه کسانی را برگزینند. (کسانی که خواسته‌اند از مجموعه آرای شهید مطهری استنباط کنند که ایشان قائل به نصب بوده، چگونه می‌توانند این نکته از سخن استاد را که درباره ولایت فقیه به موقتی بودن آن، اشاره می‌کنند توجیه کنند، در صورتی که طبق نظریه نصب، فقیه مادام العمر با تحقق شرایط ولایت دارد، اما با نظریه انتخاب، تابع قانون و بیعت مردم است، همچنین، این سخن ایشان که می‌گوید حکومتی که حق انتخاب با همه مردم است، با نظریه نصب سازگاری دارد. اما اینکه ایشان بر ملاک انتخاب و انطباق با معیارهای الهی تکیه می‌کنند، از این باب است که ملاک انتخاب همان شرایط است، که از آن معیارهای الهی بر فردی منطبق شده است. یعنی اقتضای ولایت، اما فعلیت و مشروعیت آن با مردم است. ر. ک. به: نامه مفید؛ ش ۱۷، ص ۲۰۵ ـ ۲۲۹).

البته کسانی برای گریز از مشکل و تثبیت جامعهٔ به اصطلاح ولایی، پیشنهاد دگرگونی در قانون را داده‌اند و گفتند «باید به جای جمهوری اسلامی، حکومت اسلامی را عنوان کرد»، چون در آن صورت دیگر کسی نمی‌تواند به جمهوریت نظام، به حق و آرای مردم تأکید کند. البته این مشکل، برای این گروه حل می‌شود و صورت مسأله یک‌طرفه خواهد شد، اما تثبیت یک نوع دیکتاتوری و استبداد با برچسب اسلامی، موجه خواهد شد و جایی برای مردم و حق آرای مردم باقی نمی‌گذارد. در ضمن، نظریه اندیشوران فلسفه سیاسی لاییک و سکولاریسم هم تثبیت خواهد شد که دین اگر تبدیل به قدرت سیاسی شد، استبدادش از سایر استبدادها بیشتر و خطرناک‌تر است، لذا باید دین را از حوزه سیاست خارج کرد، زیرا مداخلهٔ دین در عرصه حکومت و سیاست، همواره موجب نفی آزادی اندیشه و پایمال شدن حقوق طبیعی مردم خواهد شد، لذا

ب) عدم تحقق ولایت انتصابی

از مجموع آنچه اشاره کردیم، مهمترین اشکال بر نظریه نصب، تحقق ولایت انتصابی فقهاست. اگر در یک زمان، فقهای متعددی واجد شرایط باشند، بنا بر نظریه نصب، برای فرار از عویصه معین شدن ولایت توجیهاتی را عرضه داشتند.

در مقام تقریر آن گفته‌اند: چون تعیین حاکم از سوی خداوند است، مردم در این میان نقشی در انتخاب آن ندارند و فقیه منصوب از سوی خداست نه منتخب از ناحیه مردم، و در صورت وجود چندین فقیه جامع‌الشرایط، چون مسأله نصب از سوی خدا مطرح است نه از سوی مردم، همگی دارای ولایت هستند که با پذیرفتن یکی، وجوب کفایی از دیگران برداشته می‌شود. طرح این موضوع به این دلیل اهمیت دارد که مشکل تئوری را به خوبی نشان می‌دهد.

این اشکال در حقیقت به دو بعد اشاره می‌کند، یکی اینکه، تعیین حاکم از سوی خداوند است و دیگر اینکه چون خدا تعیین می‌کند، در صورت وجود چند فقیه، همگی منصوب هستند. در حالی که هم مدعا و هم نتیجه درست نیست.

یک نکته را نباید از یاد ببریم که دلیل عقلی و نقلی، فرد خاصی را تعیین نکرده است. ممکن است کسی بگوید خداوند شرایط تعیین حاکم را معین کرده است. آنچه در ادلّه ولایت فقیه دلالت دارند، ناظر به کسانی است که صلاحیت برای پذیرش مسئولیت جامعه را دارند، لذا اگر این ویژگیها را هم بیان نمی‌کرد: مانند علم؛ آگاهی به احکام و عدالت؛ باز مردم از آن مطلع می‌شدند؛ زیرا روشن است که ارشاد کردن مردم به شرایط و حتی امضا کردن حق حکومت به افرادی دارای این اوصاف، به معنای تعیین نیست. تعیین، به این معناست که فرد خارجی آن را از روی تعبد معین کند. وگرنه ممکن نیست در یک زمان، فردی یا افراد زیادی که واجد همان شرایط هستند، همگی منصوب باشند. وانگهی به نظر می‌رسد حتی، تعیین شرایط و توجه به خصوصیات در امر قضاوت و

← باید دین را مقوله‌ای فردی و وجدانی در حوزه رابطه میان فرد و خدا قرار داد، تجربه‌ای که مغرب‌زمین درعهد رنسانس از کلیسا پیدا کرد و به قول استاد مطهری، کلیسا با مخالفت با خواسته‌های طبیعی و حق انتخاب و انتقاد از حکام، مردم را مجبور به دست کشیدن از اعتقادات دینی کرد. (مطهری، مرتضی؛ علل گرایش به مادیگری؛ ص ۲۰۲).

حداکثر حکومت،[۱] ناظر به امر ارشادی و درک عقل باشد. البته بسیار طبیعی است برای جامعه‌ای که اکثریت آن مسلمان و خواهان اجرای احکام هستند، آگاهی از احکام لازم است و عدالت و دیگر شرایط نیز، بر همین روال است. بر اساس همین تعبیر از ولایت فقیه است که مرحوم مطهری می‌گوید:

وضع قانون کلی الهی است، ولی تعیین حاکم بر وضع قوانین و حکم بر طبق مصالح و آمریت بر عهده مردم و حق مردم است.[۲]

بنابراین، در باب شرایط ولایت فقیه، دو گونه تفسیر مطرح است: یک تفسیر این است که بگوییم خداوند شرایط یک حاکم شایسته را تعیین می‌کند، چون این حقیقت که فردی بر دیگری بتواند حاکمیت کند، بر این فرضیه گذاشته شده که دانشمند اسلامی دارای ویژگی است که می‌تواند این جامعه را رهبری کند و این برتری، فلسفه منطقی و منطق رضایت‌بخشی می‌خواهد، تنها او با اتکای برتری است که می‌تواند فرمان براند. لذا ویژگیهای این برتری را خداوند تعیین می‌کند؛ اما تعیین و تشخیص مصادیق و نمودهای عینی آن صفات و کمالات، با مردم است. این مردم هستند که با یک اکثریت نسبی، به طور غیرمستقیم، به این نتیجه می‌رسند و صفات و کمالات و شایستگیهای مورد نظر خداوند را تشخیص می‌دهند. لذا اگر در جایی مردم او را انتخاب نکردند ـ گرچه دارای این اوصاف باشد ـ رهبر نخواهد بود. و برعکس اگر مردم در انتخابات خبرگان شرکت نکردند، یا فرد مورد نظر رأی لازم را نیاورد، در حقیقت او منتخب مردم نیست. و از آنجا که نه مردم معصوم هستند و نه خبرگان و نه حاکم، به این معنا که هم ممکن است خبرگان منتخب مردم در تشخیص خصال برتری، اشتباه کنند و روزی به این

---

۱. همان طور که پیش از این اشاره کردیم، مهمترین دلیل در باب ولایت فقیه، مقبوله عمر بن حنظله است که بعضی از فقها آن را ناظر به قضاوت و دست بالا در باب حکومت می‌دانند و مفهوم این خبر بر فرض دلالت بر تعیین همه شرایط، به معنای نصب خاص نیست، یعنی امام علیه السلام می‌خواهد بگوید: من کسی را که با این اوصاف و شرایط باشد حاکم می‌دانم، نه اینکه او را حاکم کردم، چون این حاکم در هر عصری ممکن است مصادیق متعددی داشته باشد و همگی نمی‌توانند حاکم باشند، پس باید ناظر به تعیین شرایط باشد. بگذریم از اینکه درباره صحت سند و دلالت، روایت، بحثها و مناقشات جدی در فقه مطرح است که خارج از حوصله این مقال است.

۲. مطهری، مرتضی؛ پیرامون جمهوری اسلامی؛ ص ۱۵۴.

نتیجه برسند که از آغاز در مصداق، اشتباه کرده و هم مردم، در انتخاب خبرگان اشتباه کنند؛ و هم ممکن است حاکم از عدالت ساقط شود. در تمام این موارد، مردم مصداق صفات را، در شخص دیگری جستجو می‌کنند، به همین دلیل، هیچ‌گاه حاکم نمی‌تواند دائمی باشد و حکومت از نظر مبنای عقلانی، دوام‌پذیر نیست.

تفسیر دیگر این است که بیان شرایط و کلیت حکم، به منزلهٔ تعیین حاکم از ناحیه خداوند است. در این صورت اشکال تصویب لازم می‌آید و معنایش این است که در آنجاکه راه خطا پیموده شده، باز به خدا منتسب می‌شود، در حالی که نه استنباط فقیه در حکمی و نه انتخاب حاکم از سوی مردم در صورت خطا، منتسب به خدا نیست و منتسب به برداشت و فهم فقیه و انتخاب مردم است.

از سوی دیگر هیچ‌گاه، با جعل کلی نمی‌توان انتساب به دین داد، زیرا طرح مسأله کلی، جزء مصادیق آن است. تعیین مصادیق در آیات قرآن، جزء آیات قرآن است. تعیین مصادیق در روایات، جزء روایات است. تعیین رهبر طبق شرایط روایات، جزء روایات است و از آنجاکه خداوند شخص معین غیرمعصومی را نام نبرده و اگر چندین نفر حایز این شرایط هستند، به طور طبیعی، خبرگان رهبری که منتخب مردم است از میان آنها، یکی را بر می‌گزینند و به مجرد برگزیدن رهبر می‌شود، نه اینکه بگوییم مجموع فقهای دارای شرایط، از اول رهبر هستند و اگر یکی عهده‌داری این منصب را قبول کرد، از دیگری ساقط می‌شود.

اگر این مبنا درست باشد که همه فقهای واجد شرایط، منصوب هستند و همگی حاکم، خوب ما که در ادله شرعی، دلیلی نداریم که چند نفر خبره باید رهبر را تعیین کنند، و انتخاب اکثریت هم به قول یکی از همین افراد از غرب آمده، پس تعیین یک نفر از میان آنها به دست کیست؟ ممکن است گروهی بگویند ما این فرد را تعیین می‌کنیم و گروه دیگر بگویند ما آن فرد را، از این گذشته، چون این گروه به انتخاب معتقد نیستند، مرز جغرافیایی هم قائل نیستند، لذا، خبرگان این شهر ممکن است بگویند رهبر تعیین شده شما، برای این مناطق و رهبر تعیین‌شده ما، برای این مناطق. می‌بینید که اگر مسأله راهکارهای عقلایی قانون اساسی و مسأله انتخاب و رجوع به روش عقلا در

اتکای به آرای عمومی را برداشتیم و گمان کردیم مسأله دموکراسی و تجربه بشری برای مهار قدرت، زاییدهٔ شرایط جغرافیایی غرب، یا اندیشه خام بشر است، دچار چه نوسانات و چالشهای فکری و ناانسجامی در تئوری می‌شویم. لذا چاره‌ای جز پذیرفتن این حقیقت نیست که مبنای گزینش رهبر و سایر مدیران و نمایندگان جامعه بر اساس اصل عقلایی انتخاب مردم است، و مبنای صحت و مشروعیت یافتن حکومت، اصلِ دارای حق بودن هر انسان برای گزینش مدیران جامعه است. مردم در حکومت، نیازمند منطق رضایت‌بخش هستند و چون انتخاب، چنین نقشی ایفا می‌کند و اکثریت جامعه، بخت بیشتری دارند که به تصمیمی عاقلانه دست یابند تا گروه اقلیت. لذا اصل اکثریت تا حدودی ـ اگر اجرای آن همراه با احتیاطهای ضروری باشد ـ منطقی است و دموکراسی می‌تواند بحث شرایط خود را در برابر منطق توجیه کند.

البته روشن است که هیچ دلیلی وجود ندارد که برای آرای همگانی، موهبت اعجاب‌انگیز گزینش را قائل شده‌ایم، اما بی‌شک دموکراسی نیز، همانند خود حاکمیتها باید سازمان یابد، آماده و هدایت شود. لذا ارزشهای اخلاقی ترویج‌شده در جامعه، معنویتها، اقدام احزاب و مطبوعات مستقل، پایبندی به اصول اساسی و قانونی می‌توانند به مردم در انتخاب حاکمی موفق، یاری رسانند. رأی همگانی نیز می‌تواند، دست‌کم تا حدودی به اتکای منطق، به انتخاب سالمی دست زند.[1] که البته نفع آن از هر نوع گزینش دستوری بیشتر، و خطرها و پیامدهای منفی آن کمتر است.

بنابراین، در دموکراسیها حق با اکثریت است، حتی اگر این اکثریت اشتباه کند، چون اشتباه، دلیل بر نامشروعیت نمی‌شود. انسان در زندگی شخصی و اجتماعی بسیار اشتباه می‌کند، اما مسلماً آنجا که جمعی اشتباه می‌کنند، متکی به عقل جمعی است، اما اگر شخص اشتباه کرد، متکی بر عقل فردی خواهد بود و عقل جمعی مقدم بر عقل فردی است. به همین دلیل، حکومت بر اساس انتخاب به معنای دموکراسی، نه تنها بدعت نیست، که امر عقلایی و مستحسن است. بگذریم از اینکه در دموکراسی، راهکارهای دیگر جبران اشتباه و یا تضمین انتخاب وجود دارد.

---

۱. در این باره نک: گولیلمو؛ حاکمیت فرشتگان محافظ مدنیت؛ ص ۳۶.

۲. مشکل حق تصرف و ولایت مردم

مشکل دیگر در اندیشه جمهوریت، در نظر قائلان به نصب، پذیرفتن حق مردم برای تعیین حاکم است. از نظر آنان، از موانع نظری در اندیشه جمهوریت، عدم اعتقاد جدی فقها به حق انتخاب مردم در فرهنگ فقهی شیعه است.[۱]

گفته شده مداخلهٔ مردم در رأی، معنایش این است که به مردم حق داده می‌شود که حق تصرف و ولایت خود را، به دیگری واگذار کنند، بی اینکه چنین حقی، به مردم داده شود که این حق را به حاکم واگذار کنند.

با دو استدلال به این شبهه می‌توان پاسخ داد.

اولاً: مبنای حق داشتن مردم در طبیعت و فطرت آمده است. سیره عقلا راهکارهایی برای اعمال قدرت و تعیین مدیران جامعه، معین کرده و انتخاب را راهکاری طبیعی و مشروع می‌داند، تا در این موارد، اعمال رأی کند و در محدوده قانون تصمیم بگیرد.

به عبارت دیگر، مردم همه به طور یکسان آفریده شده‌اند و حکومت امری دنیایی و در رفع نیازهای آن می‌باشد، هر کسی این حق را دارد که برای چگونگی اداره جامعه، انتخاب کند؛ هر چند این حق در چهارچوب معینی اعمال شود.

به همین دلیل، کسانی مانند شهید مطهری، حوزه قدرت و مسئولیت انسان را به چنین حقوقی سرایت داده و طبیعت و فطرت را منشأ و مبنای حقوقی انسان و حتی موجودات می‌داند. وی با پیوند زدن میان این مسأله با اصل غائیت و هدفداری جهان که از ویژگیهای اندیشهٔ الهی و خدا محوری است، می‌کوشد تا مبنای محکم و استواری برای حقوق انسان، از آن جمله حق انتخاب او بنا نهد. از نظر او، حق همچون عدالت، مقوله‌ای ماقبل دینی و برآمده از فطرت انسانی است. لذا، اگر دین به عدالت و حق تأکید می‌کند، در حقیقت، ارشاد به همان حکم عقل می‌کند.[۲]

---

۱. در این باره آقای مصباح می‌نویسد: مرتکز در اذهان شیعه و مستفاد از سخنان فقها نظریه نصب است و تعبیرات وارده در روایات آن را تأیید می‌کند و آنچه موجب طرح نظریه انتخاب شده یا گرایش به دموکرات‌مآبی غربی است و یا بیان یک دلیل جدلی برای اقناع و الزام مخالفان است. ر. ک. به: مجله حکومت اسلامی؛ ش ۱، ص ۸۹.

۲. مطهری، مرتضی؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی؛ ص ۱۷۱ ـ ۱۷۳.

به همین دلیل، وی تصریح می‌کند که آزادی و مساوات در برابر قانون را نمی‌توان حق فرض کرد و حتی آنها را در برابر با سایر حقایق دانست، بلکه اینها فوق حقند.

اموری هستند که نمی‌شود در آنها تکلیفی برای آزادی و مساوات وضع کرد، نظیر ممنوعیت از نفس کشیدن؛ یعنی آنقدر برای بشر ارزش دارند که نمی‌شود انسان را از آنها محروم ساخت.

ثانیاً: قائلان به ولایت فقیه طبق نظریه انتخاب، نیز به این امر قائلند که فقیه منتخب مردم، چنین حقی را طبق ادله ولایت فقیه دارد و همان طور که حکم سرپرستی بر یتیمان و بی‌سرپرستان را دارد، اگر مردم او را انتخاب کردند، مسئولیت اداره جامعه را نیز، در محدوده اختیاری که به او داده‌اند دارد.

بنابراین، انواع آزادیها(آزادی اندیشه، آزادی قلم و بیان، آزادی حق انتخاب) هیچ کدام حقی و بهره‌ای نیست که آدمی بخواهد از چیزی بردارد، بلکه، بهره‌ای است که از خودش می‌برد. لذا، اگر کسی می‌گوید حق آزادی، حق انتخاب حاکم، حق انتقاد حاکم؛ یعنی کسی حق ندارد که آزادی را از من سلب کند. مرحوم مطهری در بخش دیگری به همین مناسبت می‌نویسد: از آنجا که ماهیت این انقلاب، ماهیتی عدالت‌خواهانه بوده است، وظیفه همگی ما این است که به آزادیها به معنای واقعی کلمه احترام بگذاریم، زیرا اگر بنا شود حکومت جمهوری اسلامی زمینه اختناق را به وجود بیاورد قطعاً شکست خواهد خورد.[۱]

۳.حاکمیت دادن اصل ولایت بر شورا

از موانع نظری در اندیشه جمهوریت، و بر طبق نظریه نصب، حاکمیت دادن اصل ولایت بر اصل شوراست. گفته‌اند: با وجود حاکم دینی که از سوی خدا آمده و مستظهر به مردم نیست، جایی برای شورا و مشورت باقی نمی‌ماند، به همین دلیل اگر حاکم و رهبر مشورتی کرد می‌تواند آن را قبول یا رد کند. درباره پیامبر که آمده است: **وَ شاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ**

---

۱. همو؛ پیرامون انقلاب اسلامی؛ ص ۴.

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ،[1] با اینکه آمده است که باید مشورت کند، اما دستور رسیده که چون عزم پیدا کرد، هر چند در مخالفت با مشورت، بر طبق عزم خود عمل می‌کند.

پاسخ: اینکه رهبر اسلامی از سوی خدا آمده باشد، بنابر نظریه انتخاب، معنا ندارد وگفته شد که حاکم بر اساس معیارهای اسلامی انتخاب می‌شود لذا از سوی مردم تعیین می‌گردد و باید با نمایندگان مردم مشورت کند، چون مستظهر به مردم است. اشکالی که چنین استدلالی دارد ـ صرف نظر از بحثهای تخصصی اصولی رایج در حوزه‌ها ـ این است که قائل، مقام تعیین شرایط را با تعیین مصداق اشتباه گرفته است. مقام شورا ناظر به مصادیق و اجرای احکام است، لذا شورایی شدن حکومت و انتخاب، افزون بر اینکه امری عقلایی و طبیعی و گریزناپذیر است، آنچه در ادله ولایت فقیه آمده است حداکثر دلالت بر تعیین شرایط سرپرست را دارد؛ لذا جامعه ناگزیر بر انتخاب است. به این دلیل نه تنها تمسک به عام آیهٔ شوری (شوری / ۳۸) تمسک در مورد مقطوع العدم نیست که تمسک به عام، در شبهه مصداقیه هم نیست. این آیه و آیات دیگر در حقیقت، دستوری است بر پیامبر نسبت به انجام مشورت، و اصولاً فرهنگ امر در قرآن، ناظر بر مسائل و کارهای اداری و اجرایی و سیاسی است؛ واژه اولی الامر هم با همین سابقه استعمال شده و به پیامبر دستور مشورت از مردم در مسائل حکومت داده شده است و به مردم توصیه شده که در کارهای خود مشورت را اصل قرار دهند.

اما اینکه به پیامبر دستور رسیده با آن مقام عصمت و نبوت، با مردم در کارهای آنان مشورت کند، به این معنا نیست که مشورت کند و مخالفت کند، اگر مفهومِ عزم، مخالفت کردن باشد؛ مشورت کردن لغو می‌شود. اگر کارشناسان و نمایندگان مردم بدانند مشورت با آنان بی‌فایده است و کسی که با آنان مشورت می‌کند فکر و نظر خود را دارد، اضافه بر اینکه افراد با شخصیت و اهل نظر، حاضر به چنین مشورت‌دهی نیستند، فرهنگ تملق و چاپلوسی در کشور متداول می‌شود و افراد سعی می‌کنند به گونه‌ای

---

۱. آل عمران / ۱۵۹.

سخن بگویند که مخاطب آنان از مشورت خوشحال شود، ولو مطابق با حقیقت و مصلحت نباشد.

وانگهی برطبق بعضی از روایات آمده است که معنای عزم در آیه، به معنای عمل‌کردن بر طبق مشورت است:

عن رسول الله عن العزم فقال مشاورة اهل الرأی ثم اتباعهم.(۱)

زیرا مراجعه به مردم در کارها اصالت و موضوعیت دارد و این کار تنها برای کشف واقع و دستیابی به حقیقت نیست، گو اینکه عموماً، نظرخواهی از مردم مصاب به واقع است. شاهد این مدعا، عمل‌کردن پیامبر بر طبق مشورت ـ هر چند برخلاف نظر خود ـ است؛ از نمونه‌های آشکار آن در جنگ احد بود که حضرت با اینکه نظرش بیرون نرفتن از شهر مدینه بود، اما چون نظر جمع برخلاف آن بود، پیامبر بر طبق نظر دیگران عمل کرد.(۲)

از همهٔ اینها گذشته گفته‌اند: چون مبنای انتخاب در حق ولی فقیه مطرح نیست، جایی برای استدلال و استناد به آیات شورا مانند **وَ أَمْرُهُمْ شورَى بَيْنَهُمْ** باقی نمی‌گذارد.

۴. شبهه قانونگذاری توسط مردم

از موانع دیگر جمهوریت، شبهه قانونگذاری توسط مردم است.

گفته‌اند: چون یگانه قانونگذار و تنها فرمانروای مطلق جهان، خداوند متعال است، معنا ندارد که بگوییم مردم افرادی را بتوانند انتخاب کنند که حق قانونگذاری داشته باشند. به عبارت دیگر، در دستگاه حکومت جمهوری، حق مشروعیت، حق ولایت و مشروعیت حکومت از خود مردم و بر پایهٔ قرارداد اجتماعی که مردم یکپارچه در برقراری آن کوشیده‌اند؛ به دست آمده است. این قوانین را کسی جز مردم وضع نکرده و

---

۱. سیوطی؛ درالمنثور؛ ج ۲، ص ۳۶۰، ذیل آیه. البته روایاتی داریم که درباره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که با اصحاب خود مشورت می‌کرد و بر طبق اراده خدا تصمیم می‌گرفت که با توجه به صدر و ذیل روایات مشورت، روشن می‌شود که ناظر به کارهای شخصی است که در آنجاها موضوع متفاوت است ر. ک. به: بحارالانوار؛ ج ۷۲، ص ۱۰، ح ۲۳.

۲. آیتی، محمد ابراهیم؛ تاریخ پیامبر اسلام؛ ص ۳۰۹ـ ۳۱۰.

مجریان قوانین را نیز، کسی جز مردم برنگزیده است. به همین دلیل تردیدی نیست که وجدان انسانی از فرد و اجتماع می‌خواهد که پایبند به این قرارداد باشند و در به‌کارگرفتن آن، کمال کوشش را مبذول دارند، در حالی که بدیهی است که از دیدگاه اسلام یگانه قانونگذار و تنها فرمانروای مطلق جهان، خداوند متعال است.(۱)

پاسخ: اولاً: این اشکال برای کشورهایی مطرح است که اکثر مردم آنها غیرمسلمان و غیرمعتقد به احکام اسلامی هستند، یا کشورهایی که به نگرشها و دستورهای کلی دین در حکومت اهمیت نمی‌دهند و تن به هر قانون و دیدگاه عرفی می‌دهند و مبنای هر قانون، مصالح و مفاسد از دیدگاه همان عرف است.

ثانیاً: چون مردم کشوری که اکثر آن مسلمان هستند و پیرو تعالیم اسلام و در قانون اساسی آمده که تمام قوانین و مصوبات باید مطابق با قانون اسلام باشد، لذا، این اصل را پذیرفته‌اند که منشأ احکام و قوانین خداوند است. اما نباید از یاد ببریم که تمام آنچه در کتابهای فقهی و رساله‌های عملیه آمده، به صورت قانون و دستورهای مشخص کاربردی، در نظام اجتماعی و سیاسی نیست؛ و حتی به این شکل،کارساز مشکلات جامعه اسلامی نیست و پاسخگوی نیاز مسائل حکومت نیز نمی‌تواند باشد و متخصصان و فقیهان آگاه، لازم است آن را موافق با شرایط و موقعیت تاریخی و اجتماعی درآورند و در ساخت و ساز و قالب قوانینی، تدوین کنند که اجراپذیر باشد. به همین دلیل، امام خمینی(س) در منشور راهبردی خود خطاب به روحانیون نوشتند:

> روحانیت تا در همهٔ مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای ادارهٔ جامعه کافی نیست. حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آیندهٔ جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهیای عکس العمل مناسب باشند. چه بسا شیوه‌های رایج ادارهٔ امور مردم در سالهای آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به

---

۱. حائری، کاظم؛ بنیان حکومت در اسلام؛ ص ۲۹.

مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کند. علمای بزرگوار اسلام از هم‌اکنون باید برای این موضوع فکری کنند.[۱]

به همین دلیل، حضرت امام به مسائل فقهی اشاره کردند که در واقع از چهارچوبهای متداول و رایج فقه خارج بود، از قبیل توسعه منابع زکات، توسعه در مفهوم آلات جنگی و مفهوم سبق و رمایه، مسأله حفظ محیط زیست و توجه به نگهداری از جنگلها و دهها مسائل فقهی دیگر، که در قالب احکام فردی مطرح شده و در یک نظام اجتماعی و سیاسی، آن قالبها اجرانشدنی و در عمل، مواجه با مشکلات است.[۲]

از سوی دیگر، روشن است که در میان مجتهدین عصر حاضر، دیدگاه واحدی در زمینه مسائل مورد ابتلای جامعه نیست. نفس انتخاب، نظریه‌ای در میان نظریه‌های فقهی است که منطبق کردن آن، عملی قانونگذاری است، نه آیین‌نامه‌نویسی و برنامه‌ریزی. بگذریم از اینکه شیوه اجرا و تطبیق احکام به موارد و مصادیق آن، از وظایف مجلس منتخب مردم است.

گذشته از اینها، در پاره‌ای از مسائل حکم الزامی از جانب شرع در بین نیست و شریعت آن را به اختیار مکلف وانهاده است که به تعبیر مرحوم شهید صدر منطقة الفراغ است. در چنین موارد، دقیقاً مسئولیت نمایندگان مردم تقنین بر اساس مصالح به شرط عدم تعارض با قانون اساسی مطرح می‌شود. بنابراین تشخیص مصادیق، انتخاب نظریه‌ای کارساز از میان نظریه‌های فقهی، تعیین قوانین در منطقة الفراغ عملی است قانونگذاری و نه آیین‌نامه‌نویسی و برنامه‌ریزی.

بگذریم از اینکه شیوه اجرا و تطبیق احکام با واقعیت و راهکارهای عملی، از وظایف مجلس منتخب مردم است، مسئولیتی که تهیه قانون و آیین‌نامه اجرای احکام را مشخص، و حساسیت مسئولیت نمایندگان مردم را در نظام اسلامی آشکار می‌سازد؛ بویژه اگر در جایی مسأله ضرورت و حرج در اجرای قوانین در میان باشد (احکام ثانویه). بی‌گمان به قانونگذاری و تشخیص موضوعات و درک موقعیت مردم و رعایت مصالح و

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۲۱، ص ۲۹۲.

۲. در این باره ر.ک. به: همان؛ ص ۱۵۰.

اجراپذیر بودن آن در برهه‌ای از تاریخ نیاز است. لذا این شعار که ما در جمهوری اسلامی قانونگذاری نداریم، بلکه مجلس برنامه‌ریزی داریم،[۱] خلط کردن میان احکام کلی و مسلم با مسائل و مناسبات و مصادیق و موارد مباح است که تمام این موارد، جای بحث دارد و قانونگذاری را می‌طلبد. به عنوان نمونه، در اسلام ربا حرام است، و در قرآن و احادیث و فقه این مسأله به طور مسلم آمده است. اما تمام معاملات، ربوی نیستند، در حالی که ما در تنظیم نظام بانکی، نیاز به راهکارهایی برای جذب سرمایه‌ها در میان روشهای گوناگون مبادله، برای گریز از این حکم قطعی داریم و این عمل، نیازمند قانونگذاری با توجه به تجربه‌های موجود و بحثهای جدید فقهی است که بتواند با توجه به حساسیت و نقش پول در جامعه و تأثیر آن در ساخت و سازهای اقتصادی، به‌گونه‌ای قانون را تدوین کند که رعایت هر دو جنبه شده باشد. این عمل مرحله‌ای است بالاتر از برنامه‌ریزی و آیین‌نامه‌نویسی، گرچه ممکن است به معنای مصطلح در تمام موارد جعل حکم هم نباشد، چون در چنین مواقعی کارشناسان اقتصادی با جمعی خبره فقهی به چنین کاری مبادرت می‌کنند و قانونی می‌نویسند که متخذ از اصول و مبانی شرع و رعایت مصالح اجتماعی باشد، لذا شعار **لاحکم الا لله** در عمل و تنظیم قوانین، همواره با تفسیرهای مختلف روبه‌رو است. به همین دلیل در طی دوران پس از انقلاب، مجلس شورای اسلامی همواره مواجه با اختلافات بسیار و فراز و نشیبها و اصطکاکهای فراوان با شورای نگهبان، و شورای نگهبان با مجمع تشخیص مصلحت بوده است لذا، این شبهه نمی‌تواند از ارزش جمهوریت نظام بکاهد و نقش نمایندگان مردم را در تنظیم قوانین در حد آیین‌نامه‌نویسی تنزل دهد.

همچنین چون قوانینی در مجلس با توجه به ابعاد سه‌گانه تصویب می‌شود، این شبهه ایجاد می‌شود که تصویب قوانین کاری است برخلاف شریعت؛ در صورتی که این تصویب با اکثریت آرا برای تعیین موارد، تشخیص مصالح و اجراپذیر کردن احکام شریعت است.

---

۱. اشاره به سخنانی است که در مجله صبح؛ ش ۷۱ (تیر ۷۶)، ص ۲۸ از دکتر الهام آمده است.

۵. شبهه غربی بودن نظریه انتخاب و جمهوریت

گفته‌اند: مسأله شورا به مفهوم امروزی و انتخاب و اختیار ولی امر و سیستم حکومتی بر اساس انتخاب به معنای دموکراسی، از بدعتهایی است که از فرهنگ غرب آمده و در مسأله ولایت و حاکمیت سیاسی اسلام، اصلاً چنین چیزی مطرح نبوده است.[۱] بهترین دلیل قطعی، این است که اگر مسأله انتخاب و شورا به معنای سیاسی آن یک مسأله مورد قبول، و مبنای حاکمیت در اسلام بود، قطعاً از ائمه اطهار علیهم‌السلام یا از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در این زمینه روایاتی صادر می‌شد که حالا این مبنای مهم، شرایطش چیست و شرایط انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان چیست؟ ببینید در یک مسأله جزئی در اسلام، چقدر روایات از معصومین علیهم‌السلام صادر شده است، چطور می‌شود در یک مسأله به این مهمی، نه روایتی و نه حدیثی از ائمه اطهار علیهم‌السلام نرسیده باشد.[۲]

این شیوه از برخورد و انتساب آن به غرب، مخصوص به مسأله انتخابات و نقش مردم در حکومت نیست؛ حتی در مورد دیگر، راهکارهای عقلایی برای مهار قدرت مانند تفکیک قوا را، جزو بدعتهای غربی دانسته‌اند. برای نمونه یکی از شخصیتهایی که در باب حکومت اسلامی کتابی نوشته می‌گوید: چون تفکیک قوا، ریشه در قوانین اسلامی ندارد و مبنای آن انقلاب کبیر فرانسه و طراح تئوریک آن منتسکیو بوده، لذا کفر است. در اسلام تفکیک نیست، هر چه هست، ولی و حاکم است. او هم در رأس قوه مجریه است و هم در رأس قوه قضاییه و هم در رأس قوه مقننه.[۳]

جواب: پاسخ به این شبهه از چند جهت قابل توجه است:

الف) چون اساس و زیربنای حکومت بر قدرت سیاسی استوار است، اگر قدرت سیاسی راهکارهای کنترل مردمی نداشته باشد و از آغاز و در میان راه و در فرجام، همواره مورد ارزیابی و نظارت مردم قرار نگیرد، افزون بر اینکه به معنای مصطلح

---

۱. در این باره ر.ک. به: مجله حکومت اسلامی؛ ش ۱، ص ۸۹

۲. هاشمی، محمود؛ متن سخنرانی فرد یادشده در جلسه درس ۷۶/۸/۲۸؛ ص ۷.

۳. حسینی تهرانی، محمد حسین؛ وظیفه فرد مسلمان در احیای حکومت اسلامی؛ ص ۱۴۹ـ ۱۵۰.

سیاسی مشروعیت نخواهد داشت، دچار فساد و تباهی نیز می‌شود. این تجربه بشری است که انسانی که معصوم نیست، همواره در معرض آفت فزون‌خواهی و استبداد است و هیچ‌گاه چشم و دل او از قدرت، سیر نمی‌شود. در علم اخلاق این مسأله تأکید شده است که مهمترین و سرکش‌ترین غریزه انسانی که به دنبال خود مفاسد بسیار را در پی می‌آورد، قدرت است، تا آنجا که صدیقین بلند مرتبه، آخرین ابتلایی که پیدا می‌کنند و آخرین چیزی که از دل آنها بیرون می‌رود حب جاه است و به تعبیر مولا علی ﷺ، مسأله قدرت به گونه‌ای است که **تظهر محمود الخصال و مذمومها**.[۱] قدرت به گونه‌ای است که تمام خصلتهای خوب و بد انسان را ظاهر می‌کند و آنچنان در قلب و دل اثر می‌گذارد که حتی محفوظات ارزشمند و خلقیات نیک انسان را مسخ کرده و به دست فراموشی می‌سپارد.[۲] با چنین موضعی، که گاه شخص از هر وسیله برای قدرت خود استفاده می‌برد و برای رسیدن به قدرت از هر عملی استفاده می‌کند و عملاً هر عملی را مشروع و ضروری و مطابق با مصلحت و امنیت جلوه می‌دهد، چاره‌ای در نظر عقلا جز مهار قدرت نیست، لذا، برای پیشگیری از فساد به راههای مختلف بیرونی، از قبیل انتخابات، نظارت، تقسیم و تفکیک قدرت و محدودیت آن دست می‌زنند. تجربه ثابت کرده است که کنترل درونی و اخلاق و عدالت به تنهایی کافی نیست، این قدرت باید به طرق مختلف مهار شود و در جایی که به هیچ طریقی مهار نشد، باید امکان و شرایط قانونی و طبیعی برای کنارگذاشتن فراهم شود.

ب) همان طور که اشاره شد، این تجربه بشری، غربی و شرقی ندارد، بلکه راهکاری عقلایی است که بشر پس از طی تجربه‌های خونین و انقلابهای بسیار به دست آورده است و مردم ایران در طی انقلاب اسلامی، بویژه کسانی که در متن انقلاب و مبارزات خستگی‌ناپذیر بوده و بیدادگریهای ستمکاران دوران طاغوت را دیده و شکنجه‌ها و آزارها و قانون‌شکنیها را لمس کرده‌اند، می‌فهمند که باید راهکارهای عقلایی و جمهوری کردن را از صدر تا ذیل در نظام سیاسی قرار دهند و در قانون اساسی این

---

۱. غررالحکم.

۲. همان‌جا.

پیش‌بینیها توسط خبرگان انجام گرفته که جمع بسیاری از فقهای بزرگ بوده‌اند، و انتخابات غیرمستقیم رهبری را بر اساس همین تلقی و تجربه جای داده‌اند، ولی اکنون پس از دو دهه، سخن از نقد تجربه‌های مردم، چنین تداعی می‌شود که این مسائل با چه نیتهایی مطرح می‌شود، و چرا تجربه‌های عقلایی و بشری اینگونه بازخواست می‌شود.

ج) بسیاری از مسائل و رویکردها نه در قرآن آمده و نه در روایات، و این دلیل خاص و باسابقه‌ای دارد. هر فقیه آگاه به‌خوبی می‌داند که نه در آیات الاحکام و نه در روایات، بسیاری از مسائل واحکام به طور خاص نیامده و فقیه با قاعده‌ای کلی، یا جریان اصلی به استنباط و استخراج احکام می‌پردازد. کافی است عناوین عامی در قرآن باشد مانند ﴿وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[1] و دلالت بر لزوم مشورت با راهکارهای متحول در شرایط مختلف اجتماعی و تاریخی داشته باشد. شما ملاحظه کنید همین مسأله تقلید که حتی در میان کتابهای فقهی قدما مطرح نیست، تا چه رسد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام، عنوان مرجعیت به شکل موجود، دادن وجوهات که هیچ کدام نه تنها در روایات نیامده، بلکه در نخستین متون فرهنگ فقهی شیعه هم نیامده و تدریجاً براساس منابع و مواد اولیه به شکل موجود، تخریج و تبسیط شده است، و الا باید حتی همین روشها هم، جزو بدعتها شمرده.شود، وانگهی انتخابات، روش‌کاری برای تحقق اهداف اسلامی و پیاده کردن نظام است و این روشها می‌تواند متحول شود و در هیچ قالب معینی قرار نگیرد. چرا ما روشهای دیگر را هر روز عمل می‌کنیم که اتفاقاً بسیاری از آنها در غرب تجربه شده و در متون فلسفه سیاسی و اجتماعی مورد توجه قرار گرفته و جامعه دینی به راحتی به آنها عمل می‌کند و مورد پذیرش است و آنها را زیر سؤال نمی‌بریم؟ نوبت که به انتخابات می‌رسد، آن را از بدعتهای بر آمده از غرب می‌شماریم. اگر شائبه مسائل دیگر نمی‌شد، به مثالهای فراوانی از این روشهای کاری بر آمده از غرب، اشاره می‌کردم؛ تا معلوم شود که ما در نقد این موارد هم حتی، گزینشی برخورد می‌کنیم.

د) اتفاقاً بسیاری از فقیهان متأخر و معاصر مسأله بیعت را نمودی از حرکت انتخابگرانه متناسب با احوال و شرایط قبیله‌ای می‌دانستند، و تجربه تکامل‌یافتهٔ آن

---

۱. شوری / ۳۸.

همین انتخابات موجود می‌شود. برای مثال، مرحوم نائینی مسأله بیعت را در حاکم، وسیله مشروعیت حکومت در عهد غیبت امام معصومعليه‌السلام می‌داند و می‌گوید: بیعت اهل حل و عقد این امت، موجب انعقاد می‌گردد، گرچه در هنگام بیعت این شرط در جای خود محکم است که باید حاکم، تخطی از کتاب، سنت و سیره مقدسه نبوت نداشته باشد، و شرط لازم الذکر و اندک تخلف دلخواهانه ارتکاب و حکمرانی را، مخالف مقام و منصب دانسته و در لزوم جلوگیری از آن متفق شدند.(۱)

از مسأله بیعت که بگذریم، سیرهٔ عقلا در تمام اعصار و شرایط این بوده که افراد برای انجام کارهای شخصی و غیرشخصی خود، افراد دیگر را به کار می‌گرفتند، از تجارت گرفته تا دفاع و وسایل ارتباطی و حتی اجرای حدود، طبیعی است که اگر مسئولیت تمامی این کارها در نظامی کارآمد، انجام گیرد، بهترین راه آنها حکومت، و بهترین وسیله برای ارتباط طرفینی؛ انتخابات است.(۲)

بنابراین چنین نیست که مسأله انتخابات بدعت باشد و مبنا و دلیل شرعی، نداشته باشد. البته کسانی که گفته‌اند پایبندی به نظام دینی، که مبنای آن انتساب به قدرت خداوند است، و تمام قوای کشور زیر نظر او کار می‌کنند و مردم در این زمینه نقشی ندارند، به این اشکال، که ممکن است حکومت اسلامی به استبداد بینجامد؛ پاسخ داده و گفته‌اند: چون افرادی که به عنوان نایب امام معصوم برگزیده می‌شوند دارای شرایط ویژه می‌باشند، نمی‌توانند دچار استبداد شوند چون تربیت آنها اسلامی است، زیرا افزون بر اینکه نسبت به تهذیب‌نفس همه افراد مسلمان، توجه و دقت شده و برای پیشوایی امت اسلامی، برنامه‌های ویژه‌ای تدارک شده که در اعمال آن انگیزه‌های اخلاقی نهفته و از ارزش مطلق برخوردار است، قهراً آن مشکلاتی را که در دموکراسیهای رایج مطرح است ندارد و متفاوت است، زیرا در آنجا که انسان، در محدوده تنگ مادی قرار دارد و ضمانت کافی برای پیشگیری زمامداران از پیروی هوای نفس و مقدم شمردن منافع شخصی بر مصالح اجتماعی وجود

---

۱. نائینی، محمد حسین؛ تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ ص ۴۵.

۲. آیت‌الله منتظری در بحث ولایت فقیه، ۲۶ دلیل بر جواز بلکه ضرورت انتخابات در حکومت استدلال می‌کند و به نکات بسیار مهمی در این باب اشاره دارد. نک: دراسات فی ولایة الفقیه؛ ج ۱، ص ۴۹۱ـ۵۱۲.

ندارد، قهراً مشکلات خاص خود را دارد و این نگرانیها وجود دارد، اما در اسلام، ایمان مسلمانان و دولتمردان به خداوند قادر، اعتقاد به معاد، توجه به ارزشهای اسلامی و پرورش در پرتو توارث همه‌جانبهٔ تربیتی اسلام؛ زمینه هرگونه کج‌فکری را از میان بر می‌دارد و عامل قوی برای جلوگیری از انحراف به شمار می‌رود. آنگاه قائل، به‌کلام منتسکیو در کتاب روح القوانین استشهاد می‌کند که به نقش دین در حکومت اشاره دارد.[۱]

جواب:: درست است که تربیت اسلامی همواره نقش تعیین‌کننده‌ای برای سلامت جامعه و حکومت، بویژه حاکم دارد و تقوا عامل بازدارنده از بدیها و انحرافات و خوی درندگی است. اما این عامل درونی برای کنترل قدرت کافی نیست، و چه بسا اگر عامل بیرونی برای کنترل قدرت نباشد، دقیقاً از ظاهر دینداری و علم و روحانیت برای تحمیل و تحمیق مردم استفاده شود. و از آنجا که انسان موجودی سرکش است: **كَلّا إِنَّ الانسنَ لَيَطغى، أَن رَّءَاهُ استَغنى.**[۲] و ظلوم و جهول است.[۳] و همواره نیازمند کنترل و تذکر است **وَ ذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكرَى تَنفَعُ المُؤمِنِينَ**[۴] و فلسفه نصیحت ائمه مسلمین در روایات،[۵] از همین باب رسیده است، لذا، باید با روشهای عقلایی که در باب مهمترین غریزه انسان (یعنی قدرت‌طلبی و قدرت‌خواهی) رسیده، کنترل شود، بدین معنا که قدرت محدود شود، تقسیم و تفکیک شود و از دائمی و ابدی بودن خارج شود. حکومت از بعد انسانی و دنیایی آن بررسی شده، به آن جنبه خدایی داده نشود و قدسیت پیدا نکند و مهمتر از همه، به طورطبیعی با انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم انجام گیرد و این روش عقلایی و تجربه بشری برای مهار قدرت که به شرق و غرب اختصاص ندارد و همهٔ جوامع بشری به ضرورت آن پی برده و فیلسوفان سیاسی با بحثهای علمی و تجربه‌های عملی به آن رسیده‌اند، به کار گرفته

---

۱. حائری، کاظم؛ بنیان حکومت در اسلام؛ ص ۶۸ـ۷۵.
۲. علق / ۶ـ۷.
۳. احزاب / ۷۲.
۴. ذاریات / ۵۵.
۵. نک: کلینی؛ اصول کافی؛ ج ۱، «باب ما امر النبی صلی الله علیه و آله لنصیحة الائمة المسلمین»، ص ۴۰۳.

شود.

از این گذشته، با نگاهی به تاریخ بشریت و ادیان و رجال دینی این حقیقت آشکار شده که بسیاری از رجال دینی که به موقعیت ریاست و مقام و قدرت رسیده‌اند، دچار فساد و تباهی شده‌اند و اگر شخص آنان آلوده نبوده، اما اطرافیان و ملازمان و افراد چرب‌زبان و منفعت‌طلب، آنان را به تباهی کشیده‌اند. به همین دلیل است که مرحوم نائینی در کتاب تنبیه الامة بارها سخن از استبداد دینی و خطرآفرینیهای آن می‌کند.[1] به این دلیل، اینکه بگوییم حکومت اسلامی به استبداد نمی‌انجامد، و حاکم اسلامی هیچ‌گاه فاسد و منحرف نمی‌شود، نه از نظر عقلی و نه از نظر تاریخی ـ دینی، مطابقت نمی‌کند و ادعایی بیش نیست. به همین دلیل استدلالهای دیگر نویسنده در باب ناهماهنگی و عدم تجانس حکومت اسلامی با استبداد[2] بر همین قرار است. و در واقع، نوعی تحلیل ذهنی و حسن ظن به ایده‌های دور از تجربه و عمل است. عقل و شرع به ما می‌گوید هم باید حاکم از درون کنترل شود و متصف به عدالت گردد، و هم از بیرون نظارت شود و اعمال و کردار او از ناحیه مردم نظارت شود. شاید اصل امر به معروف و نهی از منکر و روایات نصیحت ائمه مسلمین، بهترین و گویاترین دلیل برای ضرورت حضور و نظارت مردم بر اعمال و رفتار حکام و در رأس آنها مسئولین مهم و رهبر مسلمین است. این نظارت از راههای گوناگونی می‌تواند انجام شود، یکی از این راهها محدود کردن قدرت و دیگری سلب قدرت دائمی، خبرگان رهبری، و از همه مهمتر و کارسازتر، نقش مطبوعات و اهتمام به مسأله آزادی سیاسی و آزادی اندیشه است.

---

۱. نائینی، محمد حسین؛ تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ ص ۱۴۲، ۱۵۴.

۲. حائری، کاظم؛ بنیان حکومت در اسلام؛ ص ۷۸ ـ ۸۰ ؛ نیز نک: پخش کردن قدرت؛ ص ۳۲.

بنیانهای کلامی مردم‌سالاری دینی

● جناب آقای محمد نوری

چکیدهٔ مقاله

فرض نویسنده این مقاله این است که دیدگاههای کلامی مسلمانان بتدریج با مردم‌سالاری تلائم یافته است.

برای اثبات این فرض از مباحث انسان‌شناسی استفاده شده است و قالب مقاله در چهارچوب انسان‌شناسی در محور یک مبحث کلامی و مردم‌سالاری انتخاب شده است. مخلص سخن اینکه بنیانهای کلامی مردم‌سالاری، لااقل در انسان‌شناختی متکلمان به خوبی هویداست.

عبارت «مردم‌سالاری» ملهم و مشیر به انسان یا انسانهایی است که استعداد و توانایی رقم زدن سرنوشت اجتماعی خود و دیگران را دارند. عنوان «مردم‌سالاری» در رأس هر قضیه‌ای قرار گیرد خواهی‌نخواهی، مبادی تصوری به نام مردم (انسانها) و سالاریت آنهاست. همچنین دارای مبادی تصدیقی مانند وجود اختیار آدمی و مشارکت اجتماعی است. به هر حال با تحلیل مردم‌سالاری به مفاهیم و قضایایی دست خواهیم یافت که موضوعات انسان‌شناسی است. به عبارت دیگر، بین مردم‌سالاری و انسان‌شناسی ارتباط وثیق و همبستگی وجود دارد.

این مقاله درصدد اثبات و تبیین همبستگی این دو متغیر، به شیوهٔ توصیفی و نه اجتهادی است. روش اینگونه است که نوشته‌های متفکران مسلمان در دورهٔ معاصر بویژه در ایران را توصیف، و از لابه‌لای این توصیفها به استنتاجهایی در زمینه ارتباط دو متغیر انسان‌شناسی و مردم‌سالاری دینی دست خواهیم یافت.

این مقاله فقط به تفحص در دورهٔ معاصر، در لابه‌لای آثار متفکران مسلمان ایران می‌پردازد. از

این‌رو به آثار مربوط به دوران گذشته و تحلیل موضوعات قرون پیشین پرداخته نشده است.

مقدمه

از هنگامی که مردم‌سالاری در جهان اسلام مطرح شد، هر دسته از دانشمندان مسلمان بر اساس تخصص خود به تحلیل و بررسی آن پرداختند. در این بررسیها عده‌ای به عدم انطباق آن با دین، رأی دادند و کسان دیگری در اثبات هم‌سنخیتی آن با آموزه‌های اسلام سعی کردند. فرض نویسنده این مقاله این است که دیدگاههای کلامی مسلمانان بتدریج، با مردم‌سالاری تلائم یافته است.

برای اثبات این فرض از مباحث انسان‌شناسی استفاده کرده‌ام و قالب مقاله را در چهارچوب انسان‌شناسی در محور یک مبحث کلامی و مردم‌سالاری انتخاب کرده‌ام. چکیدهٔ سخن اینکه بنیانهای کلامی مردم‌سالاری، لااقل، در انسان‌شناختی متکلمان به‌خوبی هویداست.

عبارت «مردم‌سالاری» ملهم و مشیر به انسان یا انسانهایی است که استعداد و توانایی رقم زدن سرنوشت اجتماعی خود و دیگران را دارند. عنوان «مردم‌سالاری» در هر قضیه‌ای مطرح شود، خواهی نخواهی، مبادی تصوری به نام مردم (انسانها) و سالاریت آنها دارد. همچنین دارای مبادی تصدیقی، مانند وجود اختیار آدمی و مشارکت اجتماعی است. به هر حال، با تحلیل مردم‌سالاری، به مفاهیم و قضایایی دست خواهیم یافت که موضوعات انسان‌شناسی است. به عبارت دیگر، بین مردم‌سالاری و انسان‌شناسی ارتباط وثیق و همبستگی وجود دارد.

این مقاله درصدد اثبات و تبیین همبستگی این دو متغیر به شیوهٔ توصیفی، نه اجتهادی است. روش این است که نوشته‌های متفکران مسلمان در دورهٔ معاصر، بویژه در ایران را توصیف و از لابه‌لای این توصیفها به استنتاجهایی در زمینه ربط دو متغیر انسان‌شناسی و مردم‌سالاری دینی دست یابیم.

این مقاله فقط به تفحص در دورهٔ معاصر و در لابه‌لای آثار متفکران مسلمان ایران می‌پردازد. از این رو به آثار مربوط به دوران گذشته و تحلیل موضوعات قرون پیشین پرداخته نشده است.[۱]

محوریت انسان‌شناسی

اسلام خداشناسی را مرهون انسان‌پژوهی دانسته و مأثوراتی همچون **من عرف نفسه فقد عرف ربه** و **معرفة النفس انفع المعارف** جزء نصوص آن است. همبستگی دو متغیر خداشناسی و انسان‌شناسی، بدین معناست که شناخت خدا توسط آدمی انجام می‌یابد. انسان چند راه برای معرفت خداوند در اختیار دارد که از آنها تحلیل و بازشناسی خویشتن است. از این رو می‌توان گفت، دین‌شناسی ارتباط وثیق با انسان‌شناسی دارد. اندیشمندان مسلمان این ارتباط را بین انسان و جامعه نیز بیان کرده‌اند.

وقتی سخن از محوریت انسان در دین‌شناسی یا مردم‌سالاری به میان می‌آید، نباید اومانیسم،[۲] آن هم از نوع غربی و سکولاریستی آن تداعی بشود. بلکه، منظور بررسی ابعاد وجودی انسان و تحلیل نیازهای واقعی او و اناطه دیدگاههای دین‌شناختی و فلسفه سیاسی، به واقعیتهای موجود در انسان است. این مقاله به هیچ وجه، در پی جایگزینی انسان به جای خدا و انسان‌گرایی، به جای آموزه‌های دینی نیست.

انسان‌شناسی مرهون دانشهای مختلف نظیر فلسفه، عرفان، کلام، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است.

---

۱. برای نمونه محمد ارکون درکتاب نزعة انسانیه فی الفکر العربی، مسأله انسانیت و انسان‌گرایی در سدهٔ چهارم قمری و دیدگاه ابن مسکویه را توضیح می‌دهد و این مقاله به آن نمی‌پردازد.

2. Hu manism.

«انتروپولوژی»[1] که در فرهنگ فارسی اغلب، به معنای انسان‌شناسی به کار رفته، عمدتاً ناظر به انسان‌شناسی در فضای مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی است.

نظامهای سیاسی خواهی‌نخواهی در جوهره و بطن خود موضع ویژه‌ای نسبت به انسان دارند. زیرا آنان برای آدمی تصمیم می‌گیرند و خمیرمایهٔ جامعه، آحاد مردمند. دوم آنکه انسانها مجری نظریه سیاسی به عنوان حاملان نظام سیاسی می‌باشند، و تئوری‌پردازان هر نظام سیاسی، باید تدبیرهایی، برای تربیت انسان مطلوب مورد نظرشان ارائه کنند.

در اندیشه‌های سیاست مدن،[2] نظام سیاسی با کمال و سعادت فردی انسان مرتبط است و کمال و سعادت، به رشد اخلاقی و تربیت انسان بستگی دارد. ارسطو در چند فصل از کتاب سیاست به این نکته پرداخته است. مثلاً معتقد است: شهروندی در حکومت قانون، باید بر تربیت اخلاقی استوار باشد.[3]

شاید بی‌دلیل نبوده که فیلسوفی نظیر ابوالحسن عامری کتاب معروف، السعادة و الاسعاد را در دو بخش تدوین کرد. بخش اول تربیت و اخلاق (سعادت) و بخش دوم سیاست مدن و کشورداری یا خوشبخت کردن دیگران (اسعاد) است.[4]

مناسب است از پژوهش کرمر[5] نیز سخن به میان آید.[6] وی که به بررسی فرهنگ و تمدن مسلمانان در دورهٔ آل بویه پرداخت، به این نتیجه رسید که رنسانس اسلامی یا کوشش آگاهانه مسلمانان در جذب و انتقال میراث فکری یونان باستان، علت اصلی شکوفایی فرهنگی، در جهان اسلام بود. مهم آن است که وی اساس این نوزایی را

---

1. Anthropology.

۲. منظور شاخه‌ای از علومی است که در فلسفه ارسطویی زیر حکمت عملی قرار می‌گرفت. فیلسوفان مشاء، حکمت را به نظری و علمی؛ و عملی را به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کردند.

۳. سیاست؛ ص ۲۱.

۴. این کتاب به کوشش احمد عبدالحلیم عطیه در ضمیمه کتاب الفکر السیاسی و الاخلاقی عند العامری چاپ شده است.

5. Joel L. Kraemer.

۶. این تحقیق را به زبان انگلیسی و با عنوان (Hu manismin the Renaissance of Islam) در ۱۹۹۹ بریل منتشر کرد. و محمد سعید حنائی کاشانی آن را به فارسی ترجمه و با این مشخصات چاپ شد:
احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسانگرایی در عصر رنسانس اسلامی.

انسان‌گرایی فلسفی و ادبی می‌داند.[۱]

کار «کرمر» نشان‌دهندهٔ محوریت انسان‌شناسی و انسان‌گرایی ویژه، در ساختار تمدن و فرهنگ اسلامی در دوران گذشته است. این نقش در دوره جدید نیز، در حال تکرار شدن است.

اندیشه سیاسی از قرون میانه تاکنون، در غرب تحولاتی داشته است. قبل از رنسانس، عمدتاً دغدغه‌ها، مربوط به الهیات و آسمانی بود. در دورهٔ رنسانس، انسان‌گرایی وجه غالب تفکر شد. نقاشی، مجسمه‌سازی و دیگر هنرها به انسان گرایش پیدا کرد. انسان نزدیکترین مخلوق به خدا و سلطان مخلوقات است.[۲]

وقتی پس از رنسانس انسان، شگفت‌آورترین موجود جهان و بزرگترین معجزه قلمداد شد،[۳] در عرصه سیاست هم، خواهان به دست گرفتن قدرت و رقم زدن سرنوشت جامعه، به دست خودش بود.

نباید تصور شود که انسانگرایی، جریانی مخصوص غرب بوده بلکه، در فرهنگ اسلامی، انسان مورد توجه جدی قرار گرفته است. در مجلس خبرگان قانون اساسی که فرهیختگان و دین‌شناسان و فقیهان تجمع داشتند، اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی را اینگونه تنظیم کردند:

> جمهوری اسلامی نظامی است مبتنی بر ایمان به:
> وحی الهی، معاد، عدل خدا، ... کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او که از راه استفاده از علوم و فنون پیشرفته بشری تأمین می‌شود.

باور به کرامت انسان را، در کنار وحی و معاد آورده‌اند. حتی در قانون اساسی مشروطیت، چنین انسانگرایی مشاهده نمی‌شود.

توجه به انسان در دیگر کشورهای اسلامی نیز، رواج داشته است. محمّد اقبال لاهوری در کتاب مشهورش، احیای فکر دینی در اسلام، فصلی را به آزادی و کرامت انسان اختصاص داده است. وی سه مسأله را مهم و اساسی می‌شمارد: انسان برگزیده

---

۱. همان؛ ص ۷.

۲. جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشه غربی؛ ص ۱۷۱.

۳. همان‌جا.

خداست؛ انسان با همهٔ عیبها و نقصها به مقام خلافت و جانشینی خدا بر زمین انتخاب شد؛ انسان امانتدار یک شخصیت آزاد است.[۱]

با اینکه انسان کانون توجهات است، امّا انسان‌شناسی منطقی و کارشناسانه هنوز مبنای تصمیم‌گیریها، قرار نگرفته است. گاهی گفته‌اند هیچ تصور روشن و منسجمی از انسان نداریم.[۲] شاید از علل کشمکشهای تئوریک بر سر مفاهیم موجود در پارادایم جامعه مدنی و مردم‌سالاری در ایران، همین نکته باشد.

تقارن زمانی رشد دو متغیر

پس از حمله ناپلئون به مصر و پس از مشروطیت در ایران و آغاز دوره جدید در جهان اسلام، آثار علمی زیادی دربارهٔ نوع نظام سیاسی و اجتماعی نوشته شد. متفکران و نویسندگان در کشورهای اسلامی بیش از گذشته، از موضوعات مرتبط با ساختار سیاسی ـ اجتماعی استقبال کردند. اگر در گذشته، آثار معدودی نظیر الاحکام السلطانیه نوشته ماوردی یا العمل مع السلطان نوشته سید مرتضی عرضه می‌شد، امّا در دورهٔ جدید دهها عنوان نوشته تحلیلی، زیر عنوان کلی رسائل مشروطیت از جمله تنبیه الامة و تنزیه الملة نوشته آیت الله محمّد حسین نائینی ارائه شد. بسیاری از این آثار، ساختار و صبغه و سبکی متمایز و متغایر با نوشته‌های پیشین دارند. اکثر آنها مردم را عنصر اساسی و اصلی در نظام سیاسی ـ اجتماعی می‌شناسند.

رشد کمی عناوین آثار سیاسی و اجتماعی و نیز تعویض رویکرد آنها نسبت به آثار قرون گذشته، به خوبی از کتابشناسیهای موجود و منتشرشده، پیداست. یعنی از بدیهیات و مسلمات است. امّا از نظر زمانی، این رشد متقارن با رشد آمار آثار، دربارهٔ موضوعات انسان‌شناسی است. اگر در گذشته‌های دور، در زمینه‌های سعادت، جبر و اختیار، کمال، نفس و قوای نفس و قلب آثاری همچون شرح عجائب القلب[۳] از ابو حامد

---

۱. احیای فکر دینی در اسلام؛ ص ۱۱۰ ـ ۱۱۱.
۲. جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشه غربی؛ ص ۸۷۶
۳. این اثر بخشی از کتاب احیاء علوم الدین است که به صورت مستقل هم با این مشخصات چاپ شده است. دمشق: ۱۹۹۲م.

غزالی، ترتیب السعادات از ابو علی مسکویه، احوال النفس از ابن سینا، القضاء و القدر از صدرالمتألهین، جبر و تفویض از محمد باقر مجلسی و الانسان الکامل از ابن عربی نوشته شده بود. امّا در دوره جدید علاوه بر زمینه‌های قبلی، دربارهٔ موضوعات جدید مانند مقام و منزلت آدمی، خلافت و استخلاف، خلقت، آزادی، تعهد و مسئولیت، مشارکت و سازندگی، سرنوشت، فطرت، بینش و آگاهی، گرایش و کنش، خودآگاهی و از خود بیگانگی، وانهادگی، زیست‌شناسی و فیزیولوژی، اخلاق جنسی و تربیت، دهها کتاب و مقاله و پایان‌نامه نوشته و منتشر کرده‌اند.[۱]

نتیجه آنکه در دوره جدید آثار مربوط به انسان‌شناسی، در کنار آثار دربارهٔ مردم‌سالاری افزایش کمی و کیفی یافت. البته این تقارن زمانی منتجِ این نیست که از نظر منطقی رابطهٔ علمی بین آن دو برقرار است. امّا نشان‌دهندهٔ دغدغه‌های مشترک و همزمان متفکران مسلمان در دو زمینه مردم‌سالاری و انسان‌شناسی می‌تواند باشد.

نوشته‌های مربوط به انسان‌شناسی در دوره جدید از یک سو، گویای دغدغه‌ها و مشغله‌های ذهنی متفکران و از سوی دیگر زمینه‌ساز عبور به جامعه و حکومت مردم‌سالار بوده است؛ چنانکه عکس آن هم متصور است.

نگاهی به انسان‌شناسی معاصر

علامه محمد حسین طباطبایی (۱۲۸۱ ـ ۱۳۶۰) از اصیل‌ترین متفکران معاصر ایران، مقاله‌ای دربارهٔ قانون تنازع بقا و انتخاب اصلح و تحلیل دیدگاههای قرآن دربارهٔ انسان‌شناسی نوشت که در ۱۳۵۹ منتشر شد.[۲] ایشان بحثهایی نیز در تفسیر المیزان در همین‌زمینه داشتند. این مباحث در قالب کتابی با عنوان خلقت و خلافت در المیزان به کوشش شمس الدین ربیعی[۳] منتشر شد. نیز مقالاتی در تحلیل آرای ایشان در چند

---

۱. اطلاعات بسیاری از این آثار در گزیدهٔ مآخذ و منابع انسان‌شناسی، محمد نوری و مصطفی ملکیان، مجله حوزه و دانشگاه آمده است.

۲. این مقاله در مجموعه فرازهایی از اسلام؛ ص ۲۹ ـ ۳۷ و نیز مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها؛ ج ۱، ص ۲۵۱ـ۲۵۸، به کوشش هادی خسروشاهی منتشر شده است.

۳. تهران: ۱۳۶۱، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

نشریه درج یافت. از جمله آقای مهدی مهریزی مقاله‌ای با عنوان آفرینش انسان در المیزان نوشت.[۱]

شاگردان علامه طباطبایی هر کدام به فراخور خود، آثاری در این زمینه تألیف کردند. محمد تقی مصباح، کتاب خلقت انسان در قرآن،[۲] جعفر سبحانی، مقالاتی زیر عنوان «آفرینش انسان»[۳] منتشر کردند.

مهم آن است که انسان‌شناختی داروینی و یا نقد آن دیدگاه، نباید فقط به بُعد زیستی و پیدایش و تکامل جنبه مادی و بدنی آدمی منحصر شود. نظریه زیستی داروین به حوزه‌های اخلاق و کلام و حتی سیاست هم کشیده شد.

هبوط انسان از مقام والایی که در عرف دینی مسیحیت و اسلام داشت و برتر از ملائکه شناخته می‌شد، به منزلتی هم‌سطح حیوانات از لوازم قطعی نظریه تکامل بود. این آموزه با تلقی متعارف متکلمان تعارض داشت.[۴] این نظریه در عرصهٔ نظام سیاسی ـ اجتماعی هم می‌توانست مؤثر باشد زیرا مفاد آن این است که آدمی در هر شرایط، با چند گزینه مواجه است و بر اساس مقتضیات خود، اصلح را انتخاب می‌کند.

مشروعیت انتخاب اصلح و قائل شدن به تکامل در عرصه سیاست، با تک‌ساختی بودن نظام سیاسی و اجتماعی که از سوی ادیان عرضه می‌شد، تطابق و توازی نداشت. بلکه برعکس، انسان را مجاز به گزینش ساختاری جدید توسط خودش می‌دانست. فحوا و مفاد نظریه تکامل با عناصر ساختاری جامعه مدنی مانند مشارکت‌جویی، تساوی انسانها و آزادی تلائم جدی داشت. به منظور تثبیت این ارتباط عباراتی از باربور نقل می‌کنم:

> اگر داروین و طرفدارانش معتقد بودند که نظریه تکامل، بحث و برهان اتقان صنع و منزلت سنتی انسان را بی‌اعتبار کرده است، می‌شد انتظار داشت که تلقی‌شان از آینده بدبینانه باشد. ولی موج خوشبینی اواخر قرن نوزدهم، کل تصویر تکامل را، با پیام

---

۱. بینات؛ س ۱، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۳)، ص ۲۴ ـ ۳۹.
۲. قم: شفق، بی‌تا.
۳. مکتب اسلام؛ ش ۲ ـ ۶ (۱۳۶۲).
۴. علم و دین؛ ص ۱۱۱ به بعد.

امیدبخشی همراه می‌نمود. در محیط عصر ویکتوریا، اندیشه ترقی تکامل، جانشین دنیوی مشیت الهی شده بود. تقدیر کور جای خود را به پویش نیک انجام کل هستی داده بود.[۱]

مسأله ربط و نسبت هنجارهای اخلاقی به تکامل، وقتی حادتر می‌شود که انتخاب آزادانه و آگاهانه انسان راهبر تکامل آیندهٔ او باشد.[۲]

پس از یافتن این ربط و ارتباطها، باز می‌گردم به آثاری که در این زمینه در فرهنگ اسلامی تألیف شد. پیش از علامه طباطبایی، اولین کسانی که به بررسی و نقد نظریه تکامل پرداختند، دو تن از روحانیون شیعه یعنی مهدی بن محمد نجفی اصفهانی (متولد ۱۲۹۸ق) و محمدرضا ابوالمجد اصفهانی (۱۲۸۷ـ ۱۳۶۱ق) بودند.

اصفهانی کتاب مرتفق و ابوالمجد اصفهانی، کتاب نقد فلسفه داروِن را نوشتند.[۳] مهمترین اشکال مرتفق ـ بر نظریه تکامل این است که در این نظریه، تصادف و اتفاقی بودن خلقت پذیرفته شده است و این با برهان نظم ناسازگاری دارد.[۴] وقتی دیگر دانشمندان مسلمان، سازگاری آن با نظام و نظم را اثبات کردند[۵] در واقع نقدهای مرتفق پاسخ گفته شد. نویسنده کتاب نقد فلسفه داروِن هم نظریه داروین را یکسره باطل نپنداشت و آن را حاوی بعضی حقایق دانست.[۶]

آقای یدالله سحابی با انتشار کتاب خلقت انسان در ۱۳۴۶،[۷] موج جدیدی در این زمینه، در ایران به راه انداخت. پس از او، آثاری در دهه‌های پنجاه و شصت در این باره ارائه شد. به نظر می‌رسد این آثار، حداقل تأثیری که داشت تلقیهای متعارف و رایج در باب انسان‌شناسی را دگرگون ساخت و به هرحال مباحث تازه‌ای را مطرح کرد و این مباحث خواهی‌نخواهی در آموزه‌های سیاسی و اجتماعی، خلجانهایی به وجود آورد.

---

۱. همان؛ ص ۱۱۶.

۲. همان؛ ص ۱۱۷.

۳. نک: نوری، محمد؛ «نخستین نقدهای متکلمان شیعه بر داروینیسم»، فصلنامه کتابهای اسلامی؛ ش ۴.

۴. همان‌جا.

۵. برای نمونه نک: مشکینی، علی؛ بحث قصیر حول نظریة التطور من حیث استفادتها من آیات القرآن‌الکریم.

۶. نقد فلسفه داروِن؛ ص ۲.

۷. خلقت انسان؛ چ ۱، ۱۳۴۶؛ چ ۳، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۱.

منظور نگارنده این نیست که نوشته‌های کسانی همچون علامه طباطبایی در بررسی یا نقد نظریه تکامل، در ساختار تئوریک جامعه مدنی و مردم‌سالار، تأثیر مستقیم داشته است. بلکه هدف آن است که طرح اینگونه مباحث در فضای فرهنگی ایران در چند دهه گذشته؛ زمینه‌هایی برای طرح آموزه‌های جامعه مردم‌سالار بوده است.

از علامه طباطبایی آثار دیگری در زمینه انسان‌شناسی منتشر شده است: آغاز پیدایش انسان؛[۱] اسلام و انسان معاصر.[۲]

دکتر علی شریعتی (۱۳۱۲ ـ ۱۳۵۶) به مباحث انسان‌شناسی علاقه ویژه‌ای داشت. نوشته‌های او تأثیر زیادی در دهه شصت و هفتاد در ایران داشت. قدیمی‌ترین و مهمترین کتاب وی انسان و اسلام[۳] است که مجموعهٔ شش سخنرانی و یک مصاحبه است. دو مقاله با عناوین «انسان و اسلام» و «چهار زندان انسان» به برتری و جایگاه برتر آدمی و خلافت او و بررسی چهار جبر تاریخ، طبیعت، جامعه و خویشتن می‌پردازد. کتاب بعدی او انسان و تاریخ[۴] است. بعداً در مجموعه آثار جدید، دفتر سوم را به آثار انسان‌شناختی اختصاص دادند.[۵] در سال ۱۳۵۰، حسینیه ارشاد جزوه‌هایی با عنوان انسان، اسلام و مکتبهای مغرب‌زمین انتشار داد که بعدها در کتاب انسان و اسلام درج شد.

عمده‌ترین رهیافت شریعتی در این آثار، مسئولیت و تعهد انسان برای ساختن جامعهٔ مقبول است. گویا همین نکته محرک دیگران برای تألیف آثارشان بوده است.[۶]

«مسئولیت اجتماعی انسان» مهمترین آموزه‌ای بود که در بنای جامعهٔ مردم‌سالار مفید بود. در واقع این آموزه، مشارکت آحاد مردم و توجه آنان به امور اجتماعی را توجیه نظری می‌کرد.

شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۹ ـ ۱۳۵۸) چند اثر در این زمینه دارد: یک جلد از این

---

۱. تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا، ۱۳۶۱.

۲. به کوشش هادی خسروشاهی؛ قم: مؤسسه انتشارات، بی‌تا.

۳. تهران: شرکت سهامی انتشار، بی‌تا، هشت +۲۵۹ ص.

۴. به کوشش محمد مهدی جعفری؛ تهران: قلم، ۱۳۵۸.

۵. به کوشش حمید رضا اسماعیلی؛ تهران: بنیاد شریعتی، ۱۳۵۹.

۶. برای نمونه حبیب الله پیمان کتاب چرا انسان متعهد و مسئول است؟ (تهران: ۱۳۵۴) را تدوین و منتشر کرد.

مجموعه، مقدمه‌ای بر جهان بینی دینی اسلامی را به انسان اختصاص داد که زیر عنوان انسان و ایمان منتشر شد. کتابهای دیگری با عنوانهای انسان در قرآن، انسان کامل، انسان و سرنوشت و فطرت دارد. غیر از کتاب انسان و سرنوشت که چاپ اوّل آن در ۱۳۴۵ منتشر شد. بقیه آثار ایشان مربوط به دههٔ شصت است. موضع ایشان تحریر و بازنگاری مباحث گذشته متکلمان شیعه، در قالب ادبیات جدید است. در جوهرهٔ اندیشه ایشان فطرت به عنوان ابعاد وجودی انسان در جهات بینش، گرایش و کنش است. هر چند نظریات ایشان، گاهی نقد شده است[۱] امّا در مجموع آرای انسان‌شناختی ایشان به دلیل تأثیری که داشت، مبنا و اساس بسیاری از نوشته‌های بعدی قرار گرفت.

مهمترین رهیافت نظریهٔ فطرت، پاکزادی جوهرهٔ آدمی است. تباهی ذاتی آدمی و شرارت باطنی او، در طراحی نظام سیاسی و اجتماعی می‌تواند مؤثر باشد. جامعه مردم‌سالار ناچار است، نگاهی مثبت به انسان داشته باشد. انسان با ویژگیهایی نظیر سازنده جامعه، اداره‌کننده آن و ایجادکننده بستر لازم برای ترقی و توسعه، می‌تواند مبنای مردم‌سالاری باشد. اما دیدگاههایی که معتقد به انسان مقهور و مجبور یا انسان دیوصفت و شیطان‌سیرت می‌باشند؛ نمی‌توانند به جامعه‌سازی و مشارکت‌جویی او باور داشته باشند.[۲]

از مرحوم مطهری کتابی با عنوان تکامل اجتماعی انسان منتشر شد. این اثر علی‌رغم کم‌حجمی آن، رهیافتهای جدی انسان‌شناختی و نکات جدید فراوانی دارد. وی صریحاً به تکامل اجتماعی انسان، همانند تکامل طبیعی وی اعتراف می‌کند.[۳] به نظر او از وجوه تکامل اجتماعی، دستیابی به جامعه ایده‌آل و مدینه فاضله است.[۴]

بر اساس این نظریه در هر دوره ما با انسان کاملتر و تکامل‌یافته‌تری مواجه هستیم و

---

۱. مثلاً احمدی نراقی مقالهٔ «مطهری و نظریه فطرت» را در کیان؛ ش ۱۲ (خرداد ۱۳۷۲) و مقالهٔ «معقولیت اعتقادات دینی: تقریری جدید از نظریهٔ فطرت را در نقد و نظر؛ ش ۳ـ۴ (تابستان و پاییز ۱۳۷۴) در نقد نظریهٔ فطرت مرحوم مطهری نوشت.

۲. برای نظرات منفی دربارهٔ انسان نک: جریانهای بزرگ اندیشه غربی؛ ص ۵۲۵ـ ۵۲۷.

۳. تکامل اجتماعی انسان؛ ص ۷.

۴. همان؛ ص ۱۳.

باید درصدد شناخت او باشیم. این انسان کاملتر در هر دوره نیازها، از جمله نیازهای اجتماعی و سیاسی خاص خود را دارد.

ایشان سخنرانی‌ای با عنوان «معیار انسان چیست؟» دارد[۱] و معیارهای انسانیت را: نوع‌دوستی، آزادی، مسئولیت و تکلیف برمی‌شمارد. وی تصریح می‌کند که آن اندازه انسانی انسان است که هیچ چیزی را تحمل نکند، همه چیز را خودش آزادانه انتخاب کند.[۲]

مهندس مهدی بازرگان (۱۲۸۶ ـ ۱۳۷۳) حداقل دو اثر مستقل دربارهٔ انسان دارد: یکی انسان‌بینی قرآن و دیگری گزینش آدمیزاد است. اوّلی به عنوان جلد چهارم بازگشت به قرآن، و دومی جلد دوم و سوم بازگشت به قرآن است. عبدالعلی بازرگان، فرزند ایشان در تداوم کارهای پدر، کتاب انسان کامل: اسوه ارزشهای اخلاقی و انسان برتر و الگوی ارائه‌شده در قرآن[۳] را تألیف و منتشر کرد. مرحوم بازرگان نیز مقاله بلندی زیر عنوان «انسان و خدا» منتشر کرد.[۴] این مقاله را می‌توان قدیمی‌ترین نوشته ایشان در این باره دانست. مرحوم بازرگان نیز از یک سو برتری و شرافت انسان را در مباحث تئوری دین، تحلیل می‌کند و از سوی دیگر، ویژگیهای عینی و اوضاع نابسامان واقعی و موجود مسلمانان را نقادی می‌کند.

او سخنرانی «انسان و خدا» را در ۱۳۳۹ ایراد کرد. از مباحث او، دموکراسی یا حکومت عامه است. وی دموکراسی را زمینه ارزش نهادن به انسان می‌داند و می‌گوید: از نظر دموکراسی، فرد انسان قدر و قیمت یافته، و ارزش انسان است که طی قرون متمادی ارتقا و ارتفاع پیدا کرده است.[۵]

وی رهایی از حیوانیت و رشد انسانیت را در پرتو دموکراسی، ممکن می‌داند. از این رو بین دموکراسی و انسانیت رابطه تنگاتنگ و منطقی برقرار می‌کند.

---

۱. در مجموعه گفتارهای معنوی چاپ شده است.
۲. همان؛ ص ۲۳۱.
۳. [بی‌جا]، [بی‌نا]، ۱۳۷۱.
۴. چهار مقاله؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۳ ؛ نیز در مجموعهٔ آثار ۲ چاپ شده است.
۵. مجموعه آثار ۲؛ ص ۸۰.

درگزینشی به چند نوشته دیگر از متفکران مسلمان اشاره می‌شود: مرحوم محمد تقی جعفری کتاب انسان در افق قرآن از نظر فردی و اجتماعی،[۱] آفرینش و انسان؛[۲] آقای عبدالله جوادی آملی، انسان در اسلام؛[۳] آقای جعفر سبحانی، اصالت روح از نظر قرآن،[۴] سیمای انسان کامل در قرآن،[۵] سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه؛[۶] آقای حسن حسن‌زاده آملی، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه.[۷]

اینها فقط عناوینی از انبوه آثاری است که در چند دهه اخیر ارائه شده است. متفکران دیگر کشورهای اسلامی نیز، آثار متعدد و متنوع در این باره دارند.[۸]

این آثار هر کدام به نحوی، به تقویت گرایشهای نظری و عملی به سوی مبانی تئوریک مردم‌سالاری، کمک کردند. مجدداً تذکر می‌دهم که به هیچ وجه، مدعی ارتباط مستقیم بین این نوشته‌ها و مردم‌سالاری نیستم؛ بلکه درصدد اثبات زمینه‌سازی و نقش غیر مستقیم این نوشته‌ها در پیدایش جریان قوی مردم‌سالاری هستم.

انسان مطلوب در نظام مردم‌سالار

مقدمات و ارکان تئوریک مردم‌سالاری عبارتند از: مساوات، آزادی، مشارکت و عقلانیت.

همهٔ این عناوین، علاوه بر اینکه بُعدی از ابعاد نظام مردم‌سالار را مشخص می‌کند، از ویژگی آدمی نیز هست. مساوات‌طلبی؛ مشارکت‌جویی؛ آزادیخواهی و عقلانیت؛ چهار بُعد انسان است. در این مبحث این چهار ویژگی، به عنوان ما به الامتیاز انسان در دوره جدید، مطرح می‌شود. در نوشته‌های دوره جدید در واقع، به این جهات آدمی

---

۱. اصفهان: ۱۳۴۹.
۲. [تهران]: ۱۳۳۴.
۳. تهران: ۱۳۷۲.
۴. قم: ۱۳۵۸.
۵. قم: ۱۳۹۷ ق.
۶. قم: ۱۳۷۲.
۷. تهران: ۱۳۵۲.
۸ نک: نوری، محمد و مصطفی ملکیان؛ «گزیدهٔ مآخذ و منابع انسان‌شناسی»، مجله حوزه و دانشگاه.

پرداخته‌اند.

مساوات: مرحوم مطهری وقتی از حقوق مردم سخن می‌گوید، حق حکومت را همگانی و برای همهٔ مردم می‌داند. وی معتقد است که: اینگونه نیست که خداوند به بعضی حق حاکمیت داده باشد و بعضی را از آن محروم و موظف به فرمانبری کرده باشد.[۱] در جای دیگر در گزارش از دیدگاه ارباب کلیسا در مورد حاکمیت می‌نویسد: ارباب کلیسا نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا و سلب حقوق مردم برقرار کردند. طبعاً نوعی ارتباط مثبت، میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد. چنین فرض شد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تفویض‌شده به افراد معینی، تلقی کنیم و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی حق بدانیم.[۲]

مرحوم مطهری این تلقی کلیسا را مردود می‌داند و معتقد است مردم مساوی می‌باشند. برابری همهٔ مردم در برابر قوانین و امتیازات برای اولین بار در دورهٔ مشروطیت مطرح شد. شیخ فضل الله نوری می‌گفت: محال است با اسلام حکم مساوات.[۳]

وی احکام اسلام را بین بالغ و غیر بالغ، مجنون و عاقل، مرتد و مسلم و... متفاوت می‌دانست و نظریه مشروطه‌خواهان در مورد تساوی افراد را، بی‌معنی و مهمل می‌دانست.[۴]

آیت الله نائینی بخشی از کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة را به این بحث اختصاص داد و پاسخهای مستدلی را به وی داد، و نوشت: قانون مساوات از اشرف قوانین مبارکهٔ مأخوذه از سیاست اسلامی و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است.[۵] او

---

۱. سیری در نهج البلاغه؛ ص ۸۸

۲. همان؛ ص ۸۴ ـ ۸۵

۳. تشیع و مشروطیت؛ ص ۳۰۴.

۴. همان‌جا.

۵. تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ ص ۶۹.

مساوات را پایه دوم مشروطیت و حکومت مردم می‌داند.[۱]

طرح حقوق بشر و بحث از اینکه انسانها دارای حقهایی به طور مساوی هستند، نشانگر ورود آدمی به مرحله‌ای جدید از خودشناسی است. چرا انسان در گذشته به دفاع از حقوق خود نمی‌پرداخت و به نظریه‌پردازی و مباحثات نظری دربارهٔ خود نمی‌اندیشید؟ این پرسش جدی است. در دوره جدید، انسان با همین اندیشه‌ها بود که وارد عرصه جدید شد. دوره جدید دموکراسی و حقوق بشر، دو شاخص مهم فکری می‌باشند. بدون حقوق بشر نمی‌توان، تئوری دموکراسی را تمام‌یافته دانست. مهم آن است که در پس حقوق بشر، نوعی انسان‌شناسی قرار دارد.

رویکرد متفکران مسلمان به حقوق بشر متفاوت و متناقض بوده است. اما اکثر آنها به انطباق و تطابق مواد آن با دیانت پرداخته‌اند. این نشان‌دهندهٔ نوعی انسان‌شناختی جدید در فرهنگ اسلامی است.

در بین عالمان حوزوی و روحانی آیت‌الله عبدالله جوادی آملی به تئوریزه کردن حقوق بشر پرداخته و کتابی در این باره تدوین کرده است. در بخشهایی از این کتاب تأیید بر انطباق اسلام با حقوق بشر دارد، البته حقوق بشر متعارف را نقد کرده و درصدد تبیین نظام حقوق بشر دیگری است.

ایشان ملاک مطلوبیت و کارآمدی حقوق بشر جدید را برهان‌پذیری آن می‌داند.

> برتری نظام حقوق بشر در اسلام این است که قامت و زمینه برهان‌پذیری عقلی را داراست.[۲]

آزادی‌گرایی: انسان‌شناسی امروزی، تأکید می‌کند که آدمیان خواهان نوعی آزادی در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی هستند. البته هیچ متدینی دامنه آزادی را به همهٔ امور، حتی عبادات نمی‌کشاند. بلکه محدوده‌ای برای آزادی ترسیم می‌کنند.[۳]

---

۱. همان؛ ص ۶۷.

۲. فلسفه حقوق بشر؛ ص ۲۴۳.

۳. نائینی تذکر می‌دهد که آزادی هرگز به معنا و مستلزم کنار نهادن پوشش و دور ریختن عفت اسلامی و بی‌بند و باری نیست. وی تساوی آزادی و بی‌بند و باری را از مغلطه‌هایی می‌داند که مستبدان و مخالفان آزادی ترویج کرده‌اند. (نک: سرآغاز نواندیشی معاصر؛ ص ۳۹۰)

حق انتخاب و آزادی بشر از حقوق پذیرفته شده آدمی در انسان‌شناسی جدید است. در تحلیلهایی که در پاره‌ای از کتابهای جدید منتشر شده، حتی مرجعیت را انتخابی دانسته‌اند:

مرجعیت قبل از آنکه مشروطیت و انتخاباتی به ایران بیاید و حتی حکومتهای پارلمانی در اروپای غربی به وجود آید، یک عمل انتخابی بوده است و انتخاب‌کننده شخصاً موظف به تحقیق و تفحص می‌شود.[۱]

سه متفکر معاصر یعنی شریعتی، بازرگان و مطهری هر کدام به گونه‌ای در لابه‌لای آثارشان به مبحث آزادی پرداخته‌اند. شریعتی چهار زندان انسان و گرفتاری او در بند جبرهای تاریخ، جامعه، طبیعت و خویشتن را مطرح کرد و کمال آدمی را در آزادی او از این زندانها دانست. مطهری در چندین اثرش از جمله انسان و سرنوشت، انسان را موجودی سرنوشت‌ساز تعریف کرد و بازرگان در سال ۱۳۲۸ سخنرانی‌ای با عنوان «اختیار» داشت.[۲]

مشارکت: عنصر جامعه مردم‌سالار، انسان انتخابگر و دارای اراده معطوف به ساختن آینده و تصمیم‌گیر است. این انسان، می‌تواند در امور مختلف مشارکت داشته باشد و به نوعی حاکمیت خود را در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی اعمال کند. تلقی غالب بر فرهنگ اسلامی، وانهادگی انسان به عوامل و علل ماوراء الطبیعی بود. اما در چند دهه اخیر، چند اثر دربارهٔ مسئولیت و تعهد انسان مسلمان تدوین و عرضه شد.

از جمله کتابهای بسیار مهم در زمینه مسئولیت و تعهد انسان، اثری از شهید محمد باقر صدر است که به عربی است و زیر عنوان انسانِ مسئول و تاریخ‌ساز از دیدگاه قرآن ترجمه و منتشر شد. ایشان ذیل آیه إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ نکات مفیدی دارد.

در جایی از آن اینگونه می‌نویسد:

قرآن روی اراده و اختیار انسان تأکید دارد و قوانین تاریخ و هستی تأثیری در اختیار و آزادی او ندارد.[۳]

ایشان در این کتاب و در رساله «خلافت انسان و شهادت انبیا»، دیدگاه مثبتی درباره

---

۱. بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت؛ ص ۳.

۲. این سخنرانی در مجموعه آثار ۷ منتشر شده است.

۳. انسان مسئول و تاریخ‌ساز؛ ص ۳۹.

انسان مطرح می‌کند و او را سازنده جامعه و مشارکت‌جو می‌داند.

نائینی، بخشی از تنبیه الامة را به پارلمان اختصاص داده است. پارلمان به معنای دخالت افراد جامعه در امور کلان اجتماعی و سیاسی بویژه در تقنین است. پارلمان‌گرایی و مجلس‌خواهی، از واژه‌های بیانگر مشارکت در جامعه مردم‌سالار است. نائینی برای تحقق انتخاب آزاد و همگانی؛ توصیه‌های فراوان دارد.[۱] او همانند دیگر نوگرایان جهان اسلام در سدهٔ نوزده از جمله خیرالدین و مستشار الدوله، تئوری پارلمان را با مفهوم رایزنی که مورد حمایت قرآن و حدیث نیز می‌باشد، همسان می‌سازد.[۲]

مشارکت سیاسی، به عنوان جوهر دموکراسی و مردم‌سالاری معرفی شده است.[۳] اما کارنامه متفکران مسلمان ایرانی در تألیف عناوین مستقل در این باره خالی است. با نگاهی به مأخذشناسی مشارکت سیاسی، که حدود یکصد عنوان کتاب و مقاله را فهرست کرده، می‌یابیم که هیچ عنوانی از متفکران برجسته مسلمان در آن نیست.[۴] البته کسانی همچون مطهری و بازرگان مبادی مشارکت را تنقیح کرده‌اند.

علامه طباطبایی در جاهایی از المیزان اشاره به مباحثی می‌کند که می‌تواند مبنا و میزان برای مشارکت همگانی و انتخاب باشد. در بعضی جاها، او رأی اکثریت را مشروع نمی‌شمارد. حتی سیره پیامبران را، در جهت عکس اکثریت تحلیل می‌کند. همهٔ ادیان بزرگ به جای خوشامدگویی به آرزوها و امیال اکثریت، با آنها درمی‌افتادند.[۵]

البته وی آزادی عقیده را به طور مشروط پذیرفته است.[۶] آقای حمید عنایت پس از نقل آرای علامه طباطبایی به بررسی و نقد آنها پرداخته و تحلیلهای ایشان را نظریِ صرف و غیر عینی می‌شمارد.[۷] در دوره جمهوری اسلامی ایران، با طرح نظریه ولایت

---

۱. تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ ص ۸۹ـ ۹۰.
۲. تشیع و مشروطیت در ایران؛ ص ۲۸۳.
۳. تقدیر مردم‌سالاری ایرانی؛ ص ۵۷.
۴. این مأخذشناسی به عنوان فصل هفتم کتاب مأخذشناسی تحزب و توسعه سیاسی چاپ شده است.
۵. این مباحث در کتاب روابط اجتماعی در اسلام؛ ص ۲۱ ـ ۴۳ نیز آمده است و آقای حمید عنایت در کتاب اندیشه سیاسی در اسلام معاصر؛ ص ۲۳۶ به بعد آنها را تحلیل کرده است.
۶. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر؛ ص ۲۳۹.
۷. همان؛ ص ۲۸۳.

فقیه انتخابی توسط آقای منتظری،[۱] فضای جدیدی برای رد و اثبات مشارکت مردم در مسائل کلان سیاسی و انتخاب رهبر توسط مردم ایجاد شد. این مباحث در سالهای اخیر، منجر به عرضه دیدگاههای جدیدتری هم شده است.

عقلانیت و واقع‌گرایی: در دوره جدید، آدمها از تخیلات و ایده‌پردازیها فاصله گرفتند و به نوعی، به زندگی مبتنی بر واقعیتها می‌اندیشند و آرمانها و زندگیهای خواب و خیال‌آلود را، نوعی وعده‌های دست‌نایافتنی می‌دانند. نگاه اغلب متفکران امروزی به غرب و حتی آموزه‌های دینی، بر همین اساس شکل گرفته است. حتی گاه به نقادی سیره رهبران مذهبی گذشته که با درِ باغ سبز نشان دادن، مردم را به راههای سنگلاخی و پر مخاطره می‌کشاندند، می‌پرداخته‌اند. در کتابی می‌خوانیم:

> مواجههٔ غیر واقع‌نگرانه با اقوام مسلمان، با احساس خود برتر بینی و تحقیر طرف مقابل، نمودی روشن در کتاب احکام الجهاد میرزای بزرگ دارد. این کتاب که دربارهٔ اوصاف ذمیمه روس سخن رانده، از آنان تصویر غیر واقعی ترسیم کرده و تمامی محسنات آنان را یکسره به دست فراموشی سپرده است.[۲]

در واقع مسلمانان، غرب را ناچیزتر از آن می‌دیدند که درصدد شناسایی آن برآیند و به عبارت دیگر، غربیها را عددی نمی‌پنداشتند تا واقعیتهای ناشی از غرب را مهم بدانند. مسلمانان کیش خود را برترین آیین و تأمین‌کننده دنیا و آخرت می‌دانستند و مملکت خود را بهشت برین و بهترین محل معیشت می‌دانستند. اما وقتی از بیرون مرزها آگاهی یافتند و دانستند نوعی دیگر از نظامهای اجتماعی هم هست که جذابیتهایی هم دارد، به خود آمدند و چشم به روی واقعیتها گشودند.

لویس از ذهنیت نسل گذشته مسلمانان اینگونه گزارش می‌کند: آنها هیچ همتایی برای آیین خود نمی‌یافتند و کاستی مشاهده نمی‌کردند.[۳]

مهمترین تحول این بود که نسل جدید به قداست و مطلوبیت نظام سیاسی موجود،

---

۱. ایشان این مبحث را در درسهای سطح عالی فقه و سپس در کتاب فقه‌الدولة تدوین کرد؛ نیز آقای نعمت الله صالحی، کتابی با عنوان حکومت صالحان نوشت و مفصلاً به رأی اکثریت و مشروعیت آن پرداخت.

۲. عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم؛ ص ۲۶.

3. Islam in History; P. 95.

شک کرد. نسل گذشته اطاعت بدون چون و چرا از نظام سیاسی موجود را جزء وظایف و فرایض خود می‌دانست اما نسل جدید چنین اطاعتی را وقتی می‌پذیرفت که همراه عقلانیت و مقبولیت و کارآمدی باشد. در غیر این صورت به انحای مختلف به معارضه‌جویی با آن برمی‌خاست.

در دورهٔ مشروطیت، نسل جدید، موجی جدید افکند و سلسله مطلقه قاجار را بر مشروطیت، قانونمند کرد. در دورهٔ پهلوی نیز، نسل جدید، آن نظام را سعادت‌آفرین ندانست و آن را از پای درآورد. واقعیتها به نسل جدید آموخت که ملاک حقانیت، تداوم نظام سیاسی و سلطه همیشگی آن نیست؛ حتی معیار انتساب به شرع هم نمی‌تواند باشد. بلکه به ملاکهای دیگری مانند کارآمدی در مقایسه با دیگر کشورها اندیشیده است. این نکته در کلام سید محمد طباطبایی از عالمان به نام مشروطیت نیز تبلور دارد: ما عالمان مشروطیت که خودمان ندیده بودیم ولی آنچه را شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده بودند به ما گفتند.(۱)

سید جمال الدین اسدآبادی بر خردگرایی پای می‌فشرد و معتقد بود مسلمانان باید عقاید خود را بر براهین متقنه و ادله محکمه، بنا کنند و از تبعیت ظن و آموزه‌های بدون دلیل، خودداری ورزند. ایشان پیروی کورکورانه و بدون بصیرت و بینش را مذمت می‌کرد.(۲)

به منظور تحریک مردم به تعقل، سید با تأسی به قرآن، مسلمانان را از تقلید سنتهای متحجر آباء و اجدادی، منع می‌کرد و خواهان پیروی آنها از امور اندیشه‌پسند می‌شد.(۳)

همین رویّه را نجم‌آبادی در کتاب تحریر العقلا(۴) و بسیاری از نویسندگان دیگر پی گرفته‌اند.

اینگونه مسائل، در تربیت نسل جدید مؤثر بود و شاکلهٔ شخصیتی آنها را به گونه‌ای سامان داد که هر گونه سنت نهادینه را نپذیرند؛ هر چند منتسب به شرع باشد یا از سوی

---

۱. سلسله پهلوی؛ ص ۲۶۷.
۲. نیچریه؛ ص ۷۹ ـ ۸۰.
۳. همان؛ ص ۷۹.
۴. برای نمونه نک به: تحریر العقلاء؛ ص ۳۵، ۱۲۲، ۱۸۶.

متدینان پشتیبانی گردد. بلکه با خرد و اندیشه به تمییز امور بپردازند.

همچنین نسل جدید گرایش به علوم و دانشهای جدید داشت، اگر نسل گذشته برای یافتن پاسخ سؤالات و معضلات خود حتی در زمینه پزشکی، به سراغ متون و نصوص دینی می‌رفت؛ نسل جدید پاسخ و راه حلهای علمی خود را در دانشهای بشری جستجو کرده است.

نسل گذشته از کشفیات جدید بیگانه بود، بلکه در مواردی نیز، استفاده از آنها را منع می‌کرد. گزارش شده که در اوایل سدهٔ دوازدهم در امپراتوری عثمانی، فرمانی صادر شد مبنی بر اینکه طب جدید که از سوی بعضی پزشکان بی‌خرد به کار گرفته شده، کاری غیرقانونی است و باید به شیوه کهن به طبابت پرداخت.(۱) دکتر حائری گزارش مفصلی از مقاومتهای مسلمانان از صفویه به بعد را در مقابل نوپیداهای از غرب آمده و یا ساخته‌شده در کشورهای اجنبی توسط ایرانیان ارائه کرده است.(۲)

نسل معاصر به تخصص علمی بویژه در مدیریتهای اجتماعی ـ سیاسی، اهمیت می‌دهد. در روزگاری فقط با اندک ارتباط یا پرداخت پولی می‌توانستند پست دولتی را اشغال کنند. اما پیچیدگیهای فنی و تکنیکی مدیریت و افزایش آگاهیها این فرصت را از افراد بی‌تجربه و فرصت‌طلب گرفته است. حتی در مدیریت ارشد و کلانترین پست مملکتی، قطبیت و محوریت یک فرد مورد سؤال و خدشه این نسل است. با اینکه در گذشته، همهٔ امور کوچک و بزرگ به شخص پادشاه ختم می‌شد. استدلال جدیدیها این است که یک فرد نمی‌تواند در همهٔ امور، تجربه و دانش کافی داشته باشد.(۳)

جالب است که مرحوم نائینی شورا و پارلمان را از تجارب و دستاوردهای بشر و اختراعات دانشمندان می‌داند و به دلیل مطلوبیت آنها و اینکه مورد قبول عالمان هستند، آنها را برای اجرا در جامعهٔ ما مفید می‌داند.(۴) در واقع اینها را به نوعی، کارشناسی دوران جدید و مقبول سیرهٔ عقلا می‌داند که با رشد دانش جدید سیاست و اجتماع به

---

۱. عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم؛ ص ۲۷.
۲. نک به: رویاروییهای اندیشه‌گران ایران؛ ص ۱۲۹ ـ ۱۹۱.
۳. نک به: سرآغاز نو اندیشی معاصر؛ ص ۸۶ ـ ۸۸.
۴. نک به: تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ ص ۵۹.

دست آمده است.

از تلاشهای دیگر متفکران دوره جدید این است که موانع انطباق اسلام با مقتضیات جدید را شناسایی و بررسی کرده و راهکارهای اساسی، برای پویا کردن دین در عصر جدید ارائه کنند.

مرحوم مطهری دو جلد کتاب اسلام و مقتضیات زمان[1] را عرضه کرد. این کتاب در واقع، مجموعهٔ سخنرانیهای وی در دهه‌های پنجاه و شصت است. از بحثهای مهمی که ایشان مطرح می‌کند، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. این به معنای واقع‌گرایی و پیروی از کارشناسیهای متعارف است.

دکتر سروش کتاب قبض و بسط شریعت را در نقد دیدگاه مرحوم مطهری و به انگیزه طرح نظریه‌ای جدید در این باب مطرح کرد و نیز امام خمینی تئوری فقه یا اجتهاد و زمان و مکان را مطرح کرد.

در دوره‌های گذشته، چنین دغدغه‌ای به چشم نمی‌خورد. شاید بتوان گفت عالمان گذشته عمدتاً درصدد تبیین دین تا پیاده کردن دین بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

آثار مکتوبی که در چند دهه اخیر، در ایران منتشر شده، نشان‌دهنده این است که متفکران مسلمان به مباحث و موضوعات انسان‌شناسی، رویکرد ویژه‌ای پیدا کرده‌اند. به عبارت دیگر، ابعاد وجودی انسان، نیازها و خاستگاههای جدید او؛ آنها را به سوی خود جلب کرده و آنان تلاش کرده‌اند تحلیلهای جدیدی بر اساس آموزه‌های دینی ارائه کنند. انسان جدید، نظام سیاسی و اجتماعی جدید می‌طلبد. البته رفتارهای او گویای این است که نظام مردم‌سالار با اقتضائات او سازگاری و تلائم بیشتری دارد. آدم بی‌اطلاع و فاقد قدرت تصمیم‌گیری، راهنما و سرپرستی ویژه‌ای را طالب است. این انسان با نظامهایی که در چهارچوب محجوریت و صغارت او برنامه‌ریزی شده، می‌تواند زیست داشته باشد. اما انسان چشم و گوش باز و دارای بینش و ادراکات لازم برای رقم زدن سرنوشت خود،

---

۱. نک به: اسلام و مقتضیات زمان؛ ج ۲، ص ۳۷ ـ ۴۰.

نیازی به نظام ولایی طراحی‌شده برای صغیران و محجوران ندارد. بنابراین، با ارتقای رشد تربیتی و آموزشی و افزایش خردورزی او، باید آموزه‌های دینی را برای طراحی نظامی متناسب با شرایط جدید، به کار گرفت.

علی رغم بررسیهایی که در زمینهٔ انسان‌شناسی عرضه شده، اما باید اقرار کرد که هنوز پژوهشهای جامع و کاربردی با روشهای متنوع انجام نیافته است و از علل ضعف تئوریک مردم‌سالاری دینی نیز، همین نکته می‌باشد.

محدودیت قدرت، راهکاری در جهت مهار قدرت در اسلام

● حجت‌الاسلام والمسلمین محمد حسین مهوری

چکیدهٔ مقاله

یکی از راههایی که در مهار قدرت و کاهش مفاسد و زیانهای ناشی از آن، نقش بسزایی دارد، محدودیت قدرت است. اندیشمندان غرب پس از قرنها تجربه، مفاسدِ قدرت افسارگسیخته برای رهایی از دیو استبداد و ظلم فرمانروایان راههای گوناگونی را پیشنهاد کرده‌اند، که تفکیک قوا یکی از آنهاست. در جمهوری اسلامی ایران این اصل در رده‌های پایین مسئولیت پذیرفته شده است؛ ولی در سطح رهبری جامعه، به گمان مخالفت با اصول اسلام، تمرکز قدرت از اصول پذیرفته‌شده قانون اساسی است.

نوشته حاضر با مراجعه به ادله ولایت فقیه می‌کوشد، پندار منافات و ناسازگاری این اصل را با اصول اسلام، در سطح رهبری جامعه برطرف کند و به شبهات پیش‌آمده در این باره پاسخ گوید.

پیشگفتار

بشر به تجربه دریافته است که قدرت مهارنشده و افسارگسیخته ـ جز در موارد استثنایی ـ ملازم با فساد، ظلم و تباهی است. قدرت انسان را به خودبزرگ‌بینی، غرور، استبداد و خودکامگی می‌کشاند. فسادزایی قدرت و گرایش قدرتمندان به خودکامگی و استبداد، حقیقتی است انکارناپذیر که هم مورد تأکید پیشوایان معصوم قرار گرفته است، و هم عقلای جهان بر آن اتفاق نظر دارند. منتسکیو می‌گوید:

> تجربه‌های همیشگی نشان داده‌اند که هر انسان صاحب قدرتی گرایش دارد، تا ازقدرت خود سوء استفاده کند. پس آنقدر به پیش می‌تازد تا به حد و مرزی بر خورد.(۱)

فسادآوری قدرت، همهٔ اندیشمندان جهان را برای مهار و کاهش هر چه بیشتر زیانهای ناشی از آن، به چاره‌جویی واداشته است. اندیشمندان غرب برای مهار قدرت راهکارهایی پیشنهاد کرده‌اند. از روشهای مهار قدرت، محدود کردن آن در حدّ امکان است. چراکه هر چه قدرت در یک فرد متمرکز شود، بیشتر سبب تباهی و فساد می‌گردد.

از آنجا که ما معتقد به اسلام و در صدد الگو گرفتن از اسلام در شیوه حکومت هستیم، بر اندیشمندان مسلمان لازم است تا درباره انطباق و عدم انطباق هر یک از این شیوه‌ها، با اصول اسلام به بحث و بررسی بپردازند، ولی متأسفانه تا کنون، در این باره

---

۱. قاضی، ابوالفضل؛ بایسته‌های حقوق اساسی؛ ص ۱۸۰.

بحث جدی از سوی اندیشمندان ارائه نشده است. مقاله حاضر تلاش ناچیزی است، در استخراج نظر اسلام درباره توزیع قدرت. لازم به ذکر است که این نوشتار تنها به بیان حکم شرعی توزیع قدرت می‌پردازد و به راهکارهای عملی و شیوه‌های اجرایی آن نظری ندارد.

توزیع قدرت

توزیع قدرت و مهار قدرت

توزیع قدرت از راههایی است که تا حدّ زیادی فرصتهای قدرت‌طلبی را از مسئولان و زمامداران می‌گیرد.

> هم حکمای ادوار باستان و متفکران قرون جدید و هم حقوقدانان عمومی دیروز و امروز با تکیه بر اصل تفکیک قوا در جهت رفع هراسی کوشیده‌اند که از تمرکز فساد انگیزه و خودکامه‌زای قوا در یک شخص یا یک گروه عاید می‌شود.(۱)

با این حال،

> اصل تفکیک قوا به ترتیبی که امروزه حقوقدانان و علمای علوم سیاسی از آن بهره می‌گیرند، دستاورد قرون هفدهم و هجدهم است.(۲)

و

> به گونه‌ای که امروزه در غرب و بیشتر کشورها رایج شده و به قوانین اساسی مختلف راه یافته، دستاورد «منتسکیو» متفکر و فیلسوف قرن هجدهم فرانسه است. وی در کتاب پرآوازه خود یعنی روح‌القوانین نظریه خود را در باب انفصال سه قوه مقننه و مجریه و قضاییه به شیوه‌ای پروراند که بعد از وی، اثرات انکارناشدنی بر مشی فکری تدوین‌کنندگان قوانین اساسی و نهایتاً در شکل دادن به رژیمهای سیاسی غرب بر جای گذارده است.(۳)

به طوری که نویسندگان اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ آن را الزام‌آورترین اصول حقوق اساسی دانسته‌اند. اصل شانزدهم اعلامیه فوق می‌گوید:

---

۱. همان؛ ص ۱۷۵.

۲. همان‌جا.

۳. همان؛ ص ۱۷۹ـ۱۸۰.

در هر جامعه‌ای که حقوق افراد تضمین و تفکیک قوا برقرار نشده باشد، قانون اساسی وجود ندارد.(۱)

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز، این اصل مورد پذیرش قرار گرفته است. در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی آمده است:

قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آیندهٔ این قانون اِعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.

با این حال، همه قوا و مسئولیتها در شخص رهبر تمرکز یافته است و ولی فقیه در رأس هرم قدرت قرار گرفته است. علاوه بر اختیارهای فراوانی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی برای رهبر در نظر گرفته شده، در اصل فوق «ولایت» به صفت مطلقه توصیف گردیده است. در تفسیر ولایت مطلقه فقیه سه تفسیر و برداشت مختلف در جامعه ما وجود دارد.

گروهی چنین می‌پندارند که مقصود از ولایت مطلقه آن است که ولی فقیه محدود به هیچ قید شرعی و قانونی نیست، و هر آنچه را که به مصلحت جامعه تشخیص دهد، مجاز به انجام آن است؛ هر چند، برخلاف احکام اولیه اسلام و قانون اساسی باشد. بر این اساس در تمام تصمیم‌گیریها تنها و تنها نظر و رأی ولی فقیه ملاک است.

دسته‌ای دیگر وظایف ولی فقیه را مقید و محدود به احکام شرعی می‌دانند، و هیچ‌گونه محدودیت قانونی را برای او نمی‌پذیرند و به اصطلاح او را فوق قانون می‌دانند. امروز این تفکر بر بیشتر دست‌اندرکاران حاکم است و بر همین اساس، قانونی بودن دادگاه ویژه روحانیت را توجیه می‌کنند.

مطلقه بودن ولایت فقیه در اصل ۵۷ حاکم است بر اصل ۱۱۰ آنهایی که استناد می‌کنند به اصل ۱۱۰ می‌گویند: یازده اختیار بیان شده، پس معنایش این است که دوازدهمی را ندارد، اینها باید توجه کنند به این مطلب که برای اینکه دوازدهمی و سیزدهمی پیش نیاید کلمه مطلقه آورده شده است. پس در تعارض اصل ۵۷ و اصل ۱۱۰ حاکم اصل ۵۷ است. اصل ۵۷ بیان‌کننده این است که نیازی برای اختیارات

---

۱. همان؛ ص ۱۷۵.

مازاد نیست. بنابراین، بر اساس اصل ۵۷ ولایت مطلق است و یازده‌بندی بودن اصل ۱۱۰ انحصار را نمی‌رساند، چون هر حصری احتیاج به مفهوم مخالف دارد ـ به تعبیر حقوقی ـ و اصل ۵۷ مطلق است. اکنون می‌توان تصریح کرد که به استناد اصل ۵۷ ولایت فقیه حاکم بر اصول قانون اساسی است و یازده‌بندی بودن اصل ۱۱۰ حصر را نمی‌رساند.[۱]

و بالاخره نظر سوم این است که ولایت مطلقه فقیه در مقابل نظر کسانی است که ولایت فقیه را به ولایت بر صغیر و غایب، محدود می‌کنند و هرگز معنای آن، اختیارات بی حد و حصر و مافوق قانون نیست. مسأله توزیع قدرت با همه اهمیتی که دارد در کلمات اندیشمندان کمتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. از این رو بر آنیم تا به خواست خداوند به بررسی نظر اسلام در این باره بپردازیم. لازم به توضیح است که بحثی که در این نوشتار ارائه می‌شود، به شیوه‌های اجرایی اصل تفکیک قوا و توزیع قدرت، هیچ گونه نظری ندارد.

توزیع قدرت از نظر اسلام

طرح اولیه اسلام درباره حکومت، آن است که شخص معصوم علیه السلام از گناه و عالم به احکام واقعی اسلام، در رأس حکومت قرار گیرد. این نوع حکومت، بهترین شیوه حکومت خواهد بود؛ چراکه شخص اول حکومت در برابر پیامدهای زیانبار قدرت، به طور مطلق و صد در صد مصونیت دارد و افراد زیر مجموعه او نیز، به دلیل اشراف و نظارت امام معصوم علیه السلام و هشدارهای به موقع و مناسب او، در حد بالایی از مصونیت قرار دارند. موارد تخلف جزئی نیز با برخوردهای قاطع امام علیه السلام به حداقل ممکن خواهد رسید. از این رو در حکومت معصوم علیه السلام همه قوا و مسئولیتها، متمرکز در شخص امام علیه السلام است و هر گونه تصرفی در حکومت از ناحیه هر کس، باید با اجازه امام علیه السلام صورت پذیرد. در رده‌های پایین‌تر نیز، کسانی که با نصب خاص معصوم علیه السلام برای حکمرانی استانها و ایالتهای مختلف انتخاب می‌شدند، همه مسئولیتها و قوا در آنان متمرکز بود. حاکم هر

---

۱. عمید زنجانی، عباسعلی؛ رسالت؛ ۲۰ خرداد ۱۳۷۱ (ش ۱۸۵۰) (به نقل از مجله اندیشه حوزه؛ ش ۱۸، ص ۵۶ـ۵۷.

شهری در زمان حکومت معصوم علیه السلام مسئولیت قضاوت، فرماندهی نیروهای مسلح، جمع‌آوری مالیات، امامت جمعه و جماعت، رسیدگی به مشکلات مردم و... را بر عهده داشت؛ که به وسیله شخص او یا منصوبان او انجام می‌گرفت. مواردی که در صدر اسلام حکومت یک شهر به چند نفر همزمان با هم واگذار گردیده است، بسیار نادر است. در تاریخ آمده است که عمر، عمار یاسر را به حکمرانی کوفه منصوب کرد و با این حال، عبدالله بن مسعود را بر بیت المال کوفه گماشت و مسئولیت جمع‌آوری مالیات را به عثمان بن حنیف واگذار کرد.(۱)

تفکیک قوا در زمان غیبت

در زمان غیبت امام زمان علیه السلام که ما از فیض وجود معصوم علیه السلام و حکومت بی‌نظیر او محروم هستیم، بر اساس نظریهٔ ولایت فقیه، فقیهان از سوی امام معصوم علیه السلام برای اداره جامعه منصوب شده‌اند.

حکومت فقیه در زمان غیبت، هرگز آن حکومت ایده‌آل و مطلوب اسلام نیست، چرا که بر اساس احکام ظاهری اسلام اداره می‌شود، نه احکام واقعی؛ و احتمال انحراف، خطا و لغزش در همه مسئولان و حتی ولی فقیه و رهبر منتفی نیست و آنها از مفاسد ناشی از قدرت‌طلبی و مقام‌پرستی بر کنار نیستند، از این رو حکومت اسلامی به رهبری فقیه را باید حکومت اسلامی ثانوی و اضطراری نامید. بر این اساس لازم است که برای کاهش زیانهای ناشی از قدرت‌طلبی و مقام‌پرستی در زمان غیبت، از هر راه ممکن و معقول شرعی استفاده کرد.

با توجه به آنچه گفته شد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا در زمان غیبت برای کنترل و مهار قدرت، شرعاً می‌توان از اصل تفکیک قوا و توزیع قدرت استفاده کرد و مسئولیت اداره جامعه را میان چند فقیه، همزمان تقسیم کرد، یا اینکه در زمان غیبت همانند زمان معصوم علیه السلام لزوماً همهٔ مسئولیتها و قوا باید در یک فقیه تمرکز یابد؟ آیا به عنوان مثال، مردم می‌توانند فقیهی را به سرپرستی قوه قضاییه و فقیه دیگری را به سرپرستی امور

---

۱. محمد بن سعد؛ طبقات؛ ج ۳، ص ۲۵۵.

اجرایی انتخاب کنند؟ آیا می‌توان مسئولیت رسیدگی به مصوبات مجلس را به مراجع تقلید سپرد، تا که با اعزام نمایندگانی به انجام این مسئولیت همت گمارند؟ چراکه مردم از آنان تقلید می‌کنند و عمل به فتاوی آنهاست که بر مردم حجت است. یا اینکه لزوماً، رسیدگی به مصوبات مجلس باید از سوی فقیهی انجام گیرد که مسئولیت امور دیگر بر عهده اوست؟ آیا حتی اگر اعلم فقهای زمان، برای احراز پست ریاست جمهوری کاندیدا شد و با بالاترین آرای مردم انتخاب شد، تا وقتی که حکم او از سوی رهبر تنفیذ نشده است شرعاً مجاز به هیچ گونه تصرفی در امور جامعه نیست؟ و هر گونه تصرفی از ناحیه او غاصبانه است؟ و این حکم رهبر است که به او شرعیت می‌بخشد؟ آیا می‌توان مسئولیت تعیین امامان جمعه و جماعات و مسئولیت اداره رسانه‌های جمعی را به حوزه علمیه که مستقل از حکومت اداره می‌شود، واگذار کرد تا از این رهگذر، عملکرد مسئولان بهتر تحت کنترل و نظارت باشد، یا اینکه حتماً باید در زمان تشکیل حکومت اسلامی، حوزه علمیه، نماز جمعه، مساجد و رسانه‌های گروهی زیر نظر فقیه و رهبر جامعه اداره شود؟ و...

تلقی بیشتر اندیشمندانی که دست‌اندرکار اداره جامعه هستند این است که حکومت اسلامی در زمان غیبت به همان شیوه و روش تمرکز قوا در زمان معصوم علیه السلام، باید اداره شود و هر گونه ایجاد محدودیت برای رهبر و ولی فقیه خلاف شرع است و به همین مقدار که نظر مردم در تعیین نمایندگان و رئیس جمهور در قانون اساسی دخالت داده شده است از باب ناچاری است و الّا، شکل اصلی حکومت اسلامی در زمان غیبت، همان شکل حکومت معصوم علیه السلام در صدر اسلام بر اساس تمرکز قواست.

> امام و حاکم به منزله رأس مخروط است که به همه آن احاطه دارد و بر همه اشراف تام دارد. پس او مسئول و مکلف است.(1)

> ولی فقیه مجتهد عادل جامع... هرگونه اختیاری را دارد، هر عزلی، هر نصبی، مخالفت با هر قانونی هر چه قانون مثلاً وضع می‌شود، در مجلس، قانون عادی و در قانون اساسی اگر یک وقتی خواست خلاف، عمل بکند ولیّ ولایت دارد، می‌تواند

---

۱. منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیه؛ ص ۲، ۲۵.

عمل بکند، محدودیت قانونی اصلاً ندارد، هیچ قانونی هم نمی‌تواند جلویش را بگیرد دستش را ببندد و امثال اینها.[۱]

شما برای اینکه مسأله حل بشود بیایید به ولایت مطلقه تصریح کنید و ترس از این نداشته باشید که هر کار که رهبر دلش خواست می‌تواند بکند، این را بنویسید دیگر احتیاج به تعداد ندارد.[۲]

این ولایت امری که مشروعیت نظام با اوست، با یک دستگاهی، با یک سیستمی مملکت را اداره می‌کند، آن سیستم چیست؟ این قانون اساسی است، یعنی وقتی ما می‌گوییم که مشروعیت نظام مثلاً رئیس جمهور هم که مردم به او رأی می‌دهند ما جلوی دنیا رئیس جمهوری را که چندین میلیون آدم به او رأی داده‌اند می‌آوریم پیش ولیّ‌امر که آقا شما تنفیذ کن دیگر، معنای این حرف چیست؟ معنایش این است که اگر او تنفیذ نکند فایده‌ای ندارد.[۳]

مهمترین نماینده رهبری در کل نظام اجرایی رئیس جمهور است و بعد، تمام دستگاهها ادامه طبیعی رهبری و بازوی طبیعی رهبری در نظام اجرایی است.[۴]

اسلام شکل خاصی برای حکومت نیاورده، واقعاً ولی مطلق می‌تواند شکل خاص این حکومت را تغییر دهد.[۵]

حکومت سیستمی دارد... همه مشروعیت کارشان از ولی‌فقیه است... حکم کسی را که در رأس دستگاه قضایی است، ولی فقیه داده است، حکم ریاست جمهوری را او تنفیذ کرده است بنابراین بافت حکومت، تشکیلات حکومت متعلق به تفکر ولایت فقیه است و نشأت گرفته از آنجاست.[۶]

مشروعیت کار همه کارگزاران با تنفیذ و پذیرفتن مقام رهبری هست.[۷]

---

۱. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی؛ صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی؛ ج ۲، ص ۶۷۲ (اظهارات احمد جنتی).
۲. همان؛ ص ۷۰۰ (اظهارات محمد مؤمن).
۳. همان؛ ج ۳، ص ۱۶۳۸ (اظهارات آیت‌الله خامنه‌ای).
۴. همان؛ ص ۱۳۳۵ (اظهارات میرحسین موسوی).
۵. همان؛ ص ۱۳۷۶ (اظهارات محمدی گیلانی).
۶. همان؛ ص ۱۳۸۹ (اظهارات مهدی کروبی).
۷. همان؛ ج ۲، ص ۶۵۲ (اظهارات محمد مؤمن).

مسأله حج، مسأله ائمه جمعه، اینها مگر شک است که ولیّ امر باید بکند؟[۱]
امامت جمعه از مناصب حکومتی است.[۲]
فلسفه ولی و رهبر و امام برای حکومت اسلامی اصلاً این است که قید و بندی نداشته باشد.[۳]

بعضی تا آنجا پیشروی کرده‌اند که لازم می‌دانند خمس و وجوهات شرعیه، باید به رهبر و ولی فقیه پرداخت شود. آیت‌الله خامنه‌ای در پاسخ به این استفتاء ـ که هر گاه حاکم شخصی بود و مرجع تقلید شخص دیگری، به کدامیک از آنها باید خمس پرداخت شود؟ ـ می‌فرماید:

یجیب تسلیم الخمس الی ولی امر الخمس و هو الذی یلی امور المسلمین، الّا ان یکون فتوی المجتهد الذی یقلده غیر ذلک.[۴]

واجب است خمس به ولی امر خمس که همان کسی است که سرپرستی امور مسلمانان را به عهده دارد، پرداخت شود مگر آنکه فتوای مجتهدی که از آن تقلید می‌کند، غیر از این باشد.

مگر همه مراجع تقلید و فقها در زمان حاضر بر این مسأله اتفاق نظر ندارند، که وجوهات شرعیه باید صرف حوزه‌های علمیه گردد؟ با این حساب، آیا تناسب حکم و موضوع، اقتضا نمی‌کند که خمس در اختیار فقیه یا فقیهانی قرار گیرد که متصدی مدیریت و سرپرستی حوزه علمیه هستند؟ آیا در زمان حاضر از خمس ارباح مکاسب به عنوان بودجه حکومت استفاده می‌شود، تا لازم باشد، در اختیار رهبر و ولی فقیه قرار گیرد؟ آیا لزوماً باید «ولی امر الخمس» همان ولی فقیه باشد و این دو منصب شرعاً، قابل انفکاک نیست؟ آیا لزوماً باید حوزه‌های علمیه زیر نظر رهبر و ولی فقیه اداره شود تا لازم باشد بودجه آن نیز در اختیار رهبر قرار گیرد؟ آیا این نظر عملاً، حوزه‌های علمیه را وابسته به حکومت نمی‌کند، چیزی که مصلحان و دلسوزان بزرگ از آن در هراس و

---

۱. همان؛ ج ۳، ص ۱۳۸۸ (اظهارات میرحسین موسوی).
۲. همان‌جا (اظهارات محمد یزدی).
۳. همان؛ ج ۲، ص ۶۷۳ (اظهارات احمد آذری قمی).
۴. خامنه‌ای، علی؛ اجوبة الاستفتاءات؛ ص ۳۰۲، سؤال ۱۰۲۷.

وحشت بودند؟ مرحوم شهید مطهری می‌فرماید:

مجتهدین شیعه بودجه خود را از دولت دریافت نمی‌کنند و عزل و نصبشان به دست مقامات دولتی نیست. روی همین جهت، همواره استقلالشان در برابر دولتها محفوظ است، قدرتی در برابر قدرت دولتها به شمار می‌روند و احیاناً در مواردی سخت مزاحم دولتها بوده‌اند. همین بودجه مستقل و اتکای به عقیده مردم است که سبب شده در مواقع زیادی با انحراف دولتها معارضه کنند و آنها را از پای در آورند.(۱)

ادلهٔ ولایت فقیه و توزیع قدرت

از آنچه گذشت به خوبی روشن می‌شود، که دیدگاه غالب و حاکم در باب ولایت فقیه، تمرکز همه قوا و مسئولیتها در شخص ولی فقیه است. به این دلیل، ضرورت می‌یابد ادله ولایت فقیه به دقت مورد تحلیل و بازبینی قرار گیرد.

برای اثبات ولایت فقیه، به ادله نقلی و عقلی استدلال شده است. مهمترین حدیثی که برای اثبات ولایت فقیه مورد استناد قرار گرفته است، مقبوله عمربن حنظله است. امام صادق علیه‌السلام در این حدیث شیعیان را از مراجعه به قضات منصوب از سوی خلفای جور، باز می‌دارد و آنان را به فقیهان ارجاع می‌دهد. امام علیه‌السلام می‌فرماید:

ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما استخف بحکم‌الله و علینا ردّ و الرادّ علینا الرادّ علی الله و هو علی حدّ الشرک بالله؛(۲) **بنگرید! هر کس از شما که احادیث ما را روایت کرده است و در حلال و حرام ما نظر نموده است و احکام ما را شناخته است، پس او را به عنوان حَکَم ـ داور ـ بپذیرند، زیرا من او را حاکم بر شما قرار داده‌ام. پس آنگاه که به حکم ما حکم کرد، و از او پذیرفته نشد، همانا به حکم خداوند استخاف گردیده است و بر ما بازگردانده شده است و ردّکننده بر ما ردّکننده بر خداست و آن، در حد شرک به خداوند است.**

این حدیث ناظر به زمان عدم بسط ید و تشکیل حکومت توسط امام معصوم علیه‌السلام

---

۱. مطهری، مرتضی؛ ده گفتار؛ ص ۲۹۵ـ۲۹۶.

۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن (شیخ)؛ وسائل الشیعه؛ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی، ص ۹۹، ح ۱.

است؛ زیرا در صورت تشکیل حکومت توسط امام معصوم علیه‌السلام مسئولیتها و مناصب حکومتی توسط امام علیه‌السلام به اشخاص معین واگذار می‌شود. و در زمانی که حکومت مرکزی در اختیار امام علیه‌السلام نیست، شیعیان به فقیهان ارجاع داده شده‌اند. بر این اساس همه فقیهان و مجتهدان از سوی امام علیه‌السلام برای قضاوت، افتاء و رسیدگی به امور جامعه منصوب هستند، چراکه در زمان خلفای جور و عدم بسط، امکان ندارد همهٔ شیعیان در همهٔ مسائل اعم از حلّ اختلافات، تقلید در احکام شرعی و امور مربوط به جامعه به یک فقیه مراجعه کنند، و الّا لازم بود به خود امام علیه‌السلام یا کسی که از سوی او منصوب به نصب خاص است مراجعه کنند. در حقیقت، امام علیه‌السلام با صدور چنین دستوری به تشکیل دولت در دولت اقدام کرده است. بنابراین صدور این حکم در زمان عدم بسط ید، اقتضا می‌کند تا همه فقیهان به طور مستقل از سوی امام علیه‌السلام منصوب باشند و این سبب هرج و مرج نمی‌شود؛ زیرا هر زمان که فقیهی متصدی کاری شد، دیگران حق مداخله در آن کار را ندارند. همچنین تشکیل حکومت به وسیلهٔ یکی از فقها، سبب لغو نصب دیگر فقها از سوی امام علیه‌السلام نخواهد بود؛ زیرا نصب امام علیه‌السلام به برهه‌ای خاص از زمان و یا مکان اختصاص ندارد، بلکه به همهٔ زمانها و مکانها تا زمان ظهور امام زمان علیه‌السلام نظر دارد، و عهده‌دار شدن همهٔ کارها توسط یکی از فقیهان در محدوده‌ای از زمان، سبب لغو نصب همه فقها در همه زمانها، نخواهد بود. از این حدیث و دیگر احادیثی که برای اثبات ولایت فقیه به آنها استدلال می‌شود، دو نکته استفاده می‌شود. نخست آنکه، این احادیث همگی مردم را از مراجعه به زمامداران ستمگر و سپردن کارهایشان به آنها باز می‌دارد و آنان را موظف به مراجعه به فقیهان می‌کند؛ ولی هیچ کدام از آنها ابتدائاً برای فقیه وظیفه‌ای مشخص نمی‌کند؛ بلکه هنگامی فقیه موظف به دخالت در امور جامعه یا داوری در میان مردم است که آنان به او مراجعه کرده باشند و از او چنین درخواستی کرده باشند. ولی تا وقتی از فقیهی درخواست رسیدگی به اختلافی یا تنظیم امور جامعه نشده باشد، او حقّ دخالت در آن را ندارد. نصب فقیهان از سوی امام علیه‌السلام، مانند نصب قاضیان مختلف، از سوی دستگاه قضایی در یک شهر است که تا وقتی از سوی رئیس محکمه، پرونده‌ای در اختیار یکی از آنان قرار نگرفته و از او در خواست رسیدگی به آن نشده

است، او حق مداخله در آن پرونده را ندارد و این امر خود، مانع بروز هرج و مرج می‌شود. بنابراین همه فقیهان بالفعل، از سوی امام معصوم‌علیه‌السلام منصوب شده‌اند، ولی اعمال ولایت از سوی آنان و مداخله در امور، منوط به خواست و مراجعه مردم است.

نکته دوم اینکه نصب امام‌علیه‌السلام به فقیه و مجتهد اعلم و اصلح اختصاص ندارد، بلکه چنانچه گفته شد، همه فقیهان از سوی امام‌علیه‌السلام منصوب هستند. زیرا فقط نصب فقیه اعلم و اصلح از سوی امام، مشکل شیعیان را برطرف نمی‌کند، چرا که برای همه آنان مقدور نیست تا در زمان عدم تشکیل حکومت، در همهٔ مسائل به یک فقیه مراجعه کنند؛ بلکه برای مردم یک شهر نیز امکان مراجعه به یک فقیه وجود ندارد. سیره مسلمین نیز از زمان معصوم‌علیه‌السلام تا به امروز اینگونه بوده است، اهل هر شهر و منطقه و محله‌ای برای حل اختلافات خود یا تقلید در احکام شرعی به نزدیکترین فقیه مراجعه می‌کرده‌اند و هرگز برای مراجعه به اعلم از شهری به شهر دیگر مسافرت نمی‌کردند.

با توجه به آنچه گفته شد، شیعیان حق دارند در اختلافاتی که میانشان بروز می‌کند، و در امور جامعه و تقلید در احکام، به فقهای مختلف مراجعه کنند. همچنان که هر کسی می‌تواند احکام شرعی خود را از مجتهدی تقلید کند، اما برای داوری در اختلافات، به فقیه دیگری مراجعه کند، همان طور هم، می‌تواند در مسائل شرعی نیز، به چند مجتهد مراجعه کرده و از آنان تقلید کند، یا در یک حادثه مجتهدی را به داوری انتخاب، و در حادثه دیگر؛ به فقیه و مجتهد دیگری مراجعه کند و ملزم نیست تمام عمر در مسائل شرعی و رفع اختلافات حتماً به یک فقیه مراجعه کند. معنای حدیث این نیست که همه مردم در همهٔ مسائل اعم از تقلید، قضاوت و اداره امور به یک فقیه مراجعه کنند. چنانچه گفته شود: «برای معالجه بیماریهای خود به پزشک مراجعه کنید.» معنای آن این نیست که همهٔ مردم در همهٔ بیماریهای خود به یک پزشک مراجعه کنند؛ بلکه هر دسته و گروهی می‌توانند به یک پزشک مراجعه کنند. حتی یک نفر می‌تواند در بیماریهای گوناگون ـ باتوجه به تخصص پزشکان ـ به پزشکان مختلف مراجعه کند.

حال اگر بر اثر مرور زمان، فقیهی در قضاوت و حل اختلافات، تبحر و مهارت ویژه‌ای یافت و بر اثر آن، همه مردم یک شهر برای حل اختلافات خود به او مراجعه کردند و از

سوی دیگر فقیه دیگری در اداره امور جامعه مهارت بیشتری پیدا کرد و مردم اداره امور جامعه و برقراری امنیت شهر را، به او واگذار کردند و فقیه سومی در استنباط احکام شرعی، از دیگران مهارت بیشتری داشت و مردم در مسائل شرعی از او تقلید کردند و فقیه چهارمی در ایراد سخن و نصیحت و موعظه، سرآمد دیگران بود و مردم از او درخواست کردند که نماز جمعه شهر را او اقامه کند. آیا در این صورت با ادله ولایت فقیه مخالفت شده است؟ آیا آنان حق مراجعه به فقهای متعدد را نداشتند و موظف بودند همه کارها را فقط به یک فقیه واگذار کنند تا او برای هر کاری شخصی را منصوب کند؟ یا اینکه چنین فرضی هیچ‌گونه مخالفتی با ادله ولایت فقیه ندارد و همه آن فقها به طور مساوی و مستقل از هم، ولایت دارند و حکمشان در محدوده خود نافذ است و هیچ یک حق دخالت در امور دیگری را ندارند و لازم نیست که همه، به یک قدرت واحد متصل شوند و از او کسب مشروعیت کنند.

حتی اگر فرض کنیم که احادیث ولایت فقیه، بر لزوم تمرکز همه مسئولیتها و قوا در یک فقیه، دلالت داشته باشند. دلالت آنها از نظر عقل قطعی، مقبول نیست و ناچار به تأویل یا کنار گذاشتن آنها هستیم. زیرا چنانچه گذشت، تمرکز قدرت در انسان غیر معصوم علیه‌السلام، احتمال زیانهای خطرناک و جبران‌ناپذیری برای جامعه در پی دارد و عقل انسان در موارد احتمال ضرر و زیانهای بزرگ، حکم به احتیاط و پیشگیری از آن می‌کند. بنابراین، واگذاری قدرت نامحدود و مافوق قانون به یک شخص، مخالف حکم قطعی عقل است و اگر بر فرض محال، از ظاهر پاره‌ای از احادیث چنین مطلبی استنباط شود؛ ناچار به توجیه و یا کنار گذاشتن آن احادیث هستیم. آنچه گفته شد در صورتی قبول است که برای اثبات ولایت فقیه به ادلهٔ نقلی استناد کنیم، ولی اگر مستند ولایت فقیه ادله عقلی باشد، لزوم توزیع قدرت از این نیز، روشنتر و واضحتر خواهد بود. زیرا خلاصه دلیل عقلی که برای ولایت فقیه استناد می‌شود به این صورت است که: حکومت از ضروریات جامعه و از امور تعطیل‌ناپذیر است و اهمال‌بردار نمی‌باشد، از این رو به طور قطع، خداوند در زمان غیبت، گروهی را برای اداره جامعه معین کرده است و قدر متیقّن آن است که فقیهان برای رهبری جامعه از جانب خدا منصوب شده‌اند.

با توجه به دلیل فوق، هرگاه شک کنیم که آیا همهٔ امور جامعه به یک فقیه واگذار شده است یا در صورت امکان به فقیهان مختلف؟ به طور مساوی و مستقل از هم؟ با توجه به فسادانگیزی قدرت و مقام، متیقّن آن است، که تا حد امکان فقیهان مختلف به طور مساوی به اداره جامعه بپردازند.

برای جواز توزیع قدرت و واگذاری مسئولیتهای گوناگون به فقهای مختلف، شواهدی وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. در بازنگری قانون اساسی شرط مرجعیت برای رهبر حذف شد و عملاً بیشتر اندیشمندان قائل به جواز تفکیک رهبری و مرجعیت شدند. امام خمینی(س) در این باره فرمودند:

> من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط «مرجعیت» لازم نیست. مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می‌کند. اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولیّ منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است. در اصل قانون اساسی من این را می‌گفتم، ولی دوستان در شرط «مرجعیت» پافشاری کردند، من هم قبول کردم. من در آن هنگام می‌دانستم که این در آیندهٔ نه چندان دور قابل پیاده شدن نیست.[۱]

جدایی رهبری و مرجعیت، بهترین دلیل برای عدم لزوم تمرکز قوا در یک فقیه است، زیرا امام معصوم علیه‌السلام علاوه بر سِمت رهبری سیاسی و مرجع حلّ اختلافات، بیان‌کننده احکام شرعی نیز هست و از احادیث ولایت فقیه استفاده می‌شود که همه مناصب امام معصوم علیه‌السلام به فقیهان واگذار شده است. از اینجاست که برای اثبات جواز تقلید، به همین احادیث استدلال می‌شود. بنابراین، اگر احادیث ولایت فقیه بر لزوم تمرکز قوا در یک فقیه دلالت می‌کرد، لازم بود مرجعیت و رهبری در یک فقیه جمع شود و انفکاک‌پذیر نباشد.

۲. بسیاری از فقهای شیعه تبعیض در تقلید را جایز می‌دانند. مرحوم سید محمد

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۲۱، ص ۳۷۱.

کاظم طباطبایی یزدی صاحب کتاب عروة‌الوثقی می‌فرماید:

در صورت تساوی دو مجتهد، مکلف از هر کدام که بخواهد می‌تواند تقلید کند، هم چنانچه تبعیض در تقلید نیز برای او جایز است.

حضرات آیات عظام جواهری، فیروزآبادی، نائینی، شیخ عبدالکریم حائری، آقا ضیاء، سید ابوالحسن اصفهانی، آل یاسین، کاشف العظاء، بروجردی، سید عبدالهادی شیرازی، سید احمد خوانساری، امام خمینی، خویی و گلپایگانی با نظر مرحوم سید موافقت کرده‌اند.(۱)

همچنین آیت‌الله بهجت می‌فرماید:

مسأله ۵: در صورت مساوی بودن دو مجتهد، جایز است انسان در مسائلی که ارتباطی با هم ندارند، بعضی مسائل را از یکی و بعضی دیگر را از مجتهد تقلید نماید.(۲)

چنانچه گذشت، یکی از ادلهٔ جواز تقلید همان احادیث ولایت فقیه است. بنابراین اگر این احادیث بر تمرکز قوا در ولی فقیه دلالت می‌کرد، در باب تقلید نیز، بر وجوب تقلید از یک مجتهد دلالت می‌کرد، چراکه لازمه تمرکز قوا این است که همه مسلمانان از یک ولی فقیه پیروی و اطاعت کنند و نتیجه این مطلب در تقلید، آن است که همه مردم از یک مجتهد تقلید کنند.

۳. از دیگر شواهد توزیع قدرت جواز شورایی بودن رهبری است. در سخنان امام خمینی بارها به این مسأله اشاره شده است.(۳) از سخنان امام خمینی روشن می‌شود، که آن بزرگوار شورای رهبری را از نظر شرعی کاملاً با ادلهٔ ولایت فقیه سازگار می‌دانسته است، و هیچ گونه منع شرعی برای آن نمی‌دیده‌اند. در حالی که، لازمهٔ پذیرش شورای رهبری، پذیرفتن توزیع قدرت در سطح رهبری است. چرا که اگر از ادلهٔ ولایت فقیه استفاده می‌شد که همه مردم موظفند فقط به یک فقیه مراجعه کنند، و در هر زمان تنها، یک فقیه بر جامعه ولایت دارد، مردم نمی‌توانستند به شورای فقیهان مراجعه کنند، مسئولیت اداره جامعه را به آنان بسپارند؛ و مشروعیت همه مسئولیتها به آنان منتهی

---

۱. طباطبایی، محمد کاظم؛ العروة الوثقی؛ ج ۱، ص ۵۵، مسأله ۶۵.

۲. دفتر انتشارات اسلامی؛ توضیح المسائل مراجع؛ ج ۱، ص ۲۰.

۳. ر. ک. به: صحیفه امام؛ ج ۱۸؛ ص ۶، ۱۹ ؛ ج ۲۱، ص ۴۲۳.

شود. علاوه بر آنکه نافذ بودن تصمیم اکثریت شورای رهبری، به معنای آن است که در یک مسأله تعدادی از فقها اعمال ولایت کنند و در مسأله دیگر گروهی دیگر و... این مطلب خود، یکی از گونه‌های توزیع قدرت در سطح رهبری است. به عنوان مثال، اگر شورای رهبری از پنج فقیه تشکیل شود، به ده صورت، امکان دارد که سه نفر از آنان در یک مسأله با هم موافق باشند و به پنج صورت، امکان دارد که چهار نفر آنان با هم توافق کنند، بنابراین نظر اکثر آنان به پانزده شکل، قابل تحقق است، و در نتیجه، پانزده گروه مختلف از فقها، مسئولیت اداره کشور را به عهده دارند و اعمال ولایت می‌کنند؛ و این خود یکی از اقسام توزیع قدرت است.

ادله تمرکز قوا

در مقابل آنچه گفته شد استدلالاتی برای تمرکز قوا بیان شده یا ممکن است بیان شود که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. همان‌گونه که مردم نمی‌توانند ولایت و حکومت معصوم علیه‌السلام را به قید و یا شرطی محدود و مقید کنند، همان‌طور نیز ولی فقیه که از سوی امام معصوم علیه‌السلام برای ولایت و سرپرستی مسلمانان منصوب شده است از سوی مردم، به هیچ قید و شرطی محدود نمی‌شود. پیشوایان معصوم علیهم‌السلام هم هنگام بیعت مردم با آنها هیچ شرطی را از آنان نمی‌پذیرفتند؛ بلکه تنها و تنها بنابراین مسأله که بر اساس تشخیص خود به کتاب و سنت عمل می‌کنند، بیعت مردم را می‌پذیرفتند.

عمر در پایان زندگانی خود شش نفر را تعیین کرد که پس از او یکی را از میان خود به خلافت برگزینند. آنان عبارت بودند از: حضرت علی علیه‌السلام، عثمان، طلحه، زبیر، سعدبن‌ابی وقاص و عبدالرحمان بن عوف. سه نفر از این شش نفر به نفع سه نفر دیگر کنار رفتند، طلحه به نفع عثمان، زبیر به نفع حضرت علی علیه‌السلام و سعد به نفع عبدالرحمان. عبدالرحمان به حضرت علی علیه‌السلام و عثمان گفت: «کدام یک از شما حاضر است از خلافت چشم بپوشد و با رأی او خلیفه انتخاب شود؟» ـ زیرا هر یک از آن سه نفر به نفع یک نفر دیگر کنار می‌رفت، دو رأی از سه رأی را احراز می‌کرد و خلیفه می‌شد ـ

حضرت علی علیه‌السلام و عثمان سکوت کردند. عبدالرحمان خود از خلافت چشم‌پوشی کرد؛ آنگاه به حضرت علی علیه‌السلام پیشنهاد کرد که به شرط عمل به کتاب و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و روش ابوبکر و عمر عهده‌دار خلافت شود، ولی حضرت علی علیه‌السلام از پذیرش شرط اخیر امتناع کرد و فرمود: خلافت را به شرط عمل به کتاب و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و عمل به اجتهاد و نظر خود می‌پذیرم.

عبدالرحمان همین پیشنهاد را به عثمان کرد و او پذیرفت. عبدالرحمان پیشنهاد خود را به هر یک از آنان، سه بار تکرار کرد و در هر بار حضرت علی علیه‌السلام از پذیرش عمل به سیره شیخان امتناع کرد و عثمان پذیرفت تا سرانجام وقتی از حضرت علی علیه‌السلام ناامید شد، با عثمان بیعت کرد، و او را به خلافت مسلمانان برگزید.[۱]

در جریان بیعت مسلمانان با امام مجتبی علیه‌السلام گفته شده: نخستین کسی که با آن حضرت بیعت کرد، قیس بن سعدبن عباده بود. او در جریان بیعت با امام علیه‌السلام عرض کرد: دستت را دراز کن تا با تو بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و نبرد با ستمکاران بیعت کنم.

امام علیه‌السلام فرمود: «تنها بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبرش، زیرا این شرط بر هر شرطی غلبه و حکومت دارد.»[۲]

بنابراین، از آنجا که ولی فقیه تمام اختیارات امام معصوم علیه‌السلام را داراست، بیعت با او نیز باید بی‌هیچ قید و شرطی انجام گیرد، و بر فرض اینکه مردم بیعت خود را مقید به شرطی کنند، عمل به این شرط از سوی ولی فقیه لازم نیست. چراکه آن شرط برخلاف شرع است.

بعضی از بزرگان در این باره می‌فرمایند:

همان‌طوری که محدود بودن حکومت و ولایت امام معصوم علیه‌السلام خلاف موازین شرعی ماست ولو اینکه شما نقشی هم، برای بیعت با امیرالمومنین علیه‌السلام هم قائل بشوید، همچنین محدود کردن ولایت فقیه، که چون خبرگان می‌گویند ما این کار را می‌کنیم به شرطی که، حق شرط ندارد. فللذا حضرت علی علیه‌السلام هم فرمود من شرطتان

---

۱. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱، ص ۱۸۸.

۲. طبری، محمد بن جریر؛ تاریخ طبری؛ ج ۵، ص ۱۵۸.

را قبول نمی‌کنم، **علی الکتاب والسنة** به آنچه که خودم تشخیص بدهم عمل می‌کنم. یعنی این محدوده ولایت امام است که **علی الکتاب و السنة** کلیاتش است. تشخیص هم تشخیص موضوعات است. هر چه من تشخیص بدهم عمل می‌کنم. نمی‌شود ما بگوییم چون خبرگان به منزله بیعت هست پس بنابراین، به او می‌گوییم که آقای ولی‌فقیه، تو ولی فقیه باش به شرطی که ما همین مرزی را که در قانون اساسی گذراندیم عمل بکنید.(۱)

پاسخ: درباره این استدلال به دو نکته باید توجه کرد:

اولاً: مقایسه ولی فقیه با امام معصوم علیه السلام در این مسأله صحیح نیست، زیرا در زمان معصوم علیه السلام، همهٔ مسئولیتهای حکومت متوجه شخص معصوم علیه السلام است و تنها به وسیله اوست که حکومت شرعیت می‌یابد و حکومت اسلامی متحقق می‌شود. بنابراین، توزیع قدرت اصلاً قابل تصور نیست، ولی در زمان غیبت چنین نیست که فقیه خاصی از سوی امام علیه السلام برای رهبری جامعه منصوب شده باشد و از ادله چنین استفاده نمی‌شود که امام معصوم علیه السلام همه مسئولیتها و اختیارات خود را لزوماً به یک فقیه تفویض کرده باشد، بلکه همه فقها برای انجام این امر خطیر منصوب شده‌اند و پس از آنکه، فقیهی متصدی کاری شد؛ دیگران حق دخالت در آن کار را ندارند.

ولی فقیه هرگز با امام معصوم علیه السلام که از ویژگیهای منحصر به فرد و دست‌نیافتنی برخوردار است، قابل مقایسه نیست، بلکه در مقام مقایسه، باید ولی فقیه را با کارگزاران حکومت امیرمؤمنان علیه السلام مقایسه کرد؛ زیرا فقیهان نیز همانند کارگزاران حکومت امام علی علیه السلام از سوی امام معصوم علیه السلام منصوب شده‌اند و تنها تفاوت آنان در شیوه و کیفیت نصب است. فقیهان با نصب عام منصوبند و کارگزاران حکومت علوی با نصب خاص. مقایسه ولی فقیه با امام معصوم علیه السلام در باب حکومت در زمان ما سبب شده تا از ولایت فقیه، چهره‌ای نامعقول و نازیبا توسط بسیاری از اندیشمندان ارائه شود و همین امر، بزرگترین مانع در راه پذیرش آن، از سوی نسل جوان و آزاده می‌باشد.

مقایسه غیر معصوم در باب حکومت، به مثابه آن است که لباسی را که برازنده قامت

---

۱. صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی؛ ج ۲، ص ۷۰۰ (اظهارات محمد مؤمن).

بلند وموزون معصوم علیه‌السلام است بر اندام کوتاه و لاغر فقیه ـ در مقایسه با امام معصوم علیه‌السلام ـ بپوشانیم و نتیجه آن، این می شود؛ که این لباس که در جای خود بسیار موزون و زیباست، بر قامت فقیه زشت و بد ترکیب جلوه کند.

یکی از بزرگان در مقایسه ولی فقیه با امام معصوم علیه‌السلام، ولی فقیه را برخوردار از تمام اختیارات و مسئولیتهای امام معصوم علیه‌السلام معرفی می‌کند؛ ولی هنگامی که نوبت به مقایسه امام خمینی (س) با فقیهان دیگر می‌رسد، به دلیل آنکه امام خمینی(س) در میان فقها کم‌نظیر است، سزاوار نمی‌داند تا همه اختیارات آن بزرگوار به دیگر فقها، واگذار شود. ایشان در بخش نخست سخنان خود می‌فرماید:

> اسلام آنکه اصل در مقام ولایت و رهبری است، یک ولایت تامه و اختیارات گسترده در همه امور است. یعنی در پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اینطور بوده، در حضرت امیر علیه‌السلام اینطور بوده و ائمه علیهم السلام مسلم مقامشان همین بوده. «ولی» بنا بر قول ولایت فقیه هم به عنوان جانشین آنها باید یک ولایت کامل و شاملی داشته باشد و اختیاراتی که هیچ چیزی نتواند، سد راهش بشود و در تمام امور بتواند مستقیم دخالت کند... ولی فقیه مجتهد عادل جامع... هر گونه اختیاری را دارد، هر عزلی، هر نصبی، مخالفت با هر قانونی هر چه قانون مثلاً وضع می‌شود در مجلس قانون عادی و در قانون اساسی، اگر یک وقتی خواست خلاف عمل بکند، «ولی» ولایت دارد. می‌تواند بکند، محدودیت قانونی اصلاً ندارد هیچ قانونی هم نمی‌تواند جلویش را بگیرد، دستش را ببندد و امثال اینها.[1]

آنگاه پس از این سخنان در همان جلسه می‌فرماید:

> اینکه حاج آقا آذری فرمودند: که آقایان می‌گویند که ما نباید با حضرت امام قیاس بکنیم و هر کسی «ولی» شد باید این اختیارات را دانسته باشد، من خیال می‌کنم که تصدیقش مشکل است. برای اینکه واقعاً حضرت امام یک امتیازاتی داشتند که ما تصور نمی‌کنیم به این زودی کسی این امتیازات را پیدا کند و فقهای گذشته را که در نظر بگیریم، ببینیم در چه حدی بوده‌اند، فقهای آینده را هم با یک خرده کم و زیاد مسلم، یعنی حساب سیر زمان را که بکنیم با آنها می‌توانیم قیاس

---

۱. همان؛ ص ۶۷۶ (اظهارات احمد جنتی).

بکنیم، اینها حالا یک بینش سیاسی دارند، آنها کم داشتند (نمی‌گوییم نداشتند) اینطور نیست که ما با یک خصوصیات دیگری اما بتوانیم واقعاً هستی و نیستی یک امت و یک ملتی را آن هم در شرایط حادِّ زمان ما و در تضارب سیاستها و اصطکاکهایی که به وجود می‌آید و توطئه‌های جهانی که بر ضد اسلام و مسلمین می‌شود همه را بسپریم به دست یک نفر.(۱)

شگفت است چگونه ایشان به خود اجازه می‌دهد، با آنهمه فاصلهٔ معصوم علیه‌السلام و غیر معصوم که به تعبیر امام علی علیه‌السلام:

ینحدر عنّی السیل و لا یرقی الّی الطیر؛ من آن بلند قله‌ام که امواج معارف، سیل آسا از دامنه‌هایش سرازیر باشد و هیچ پروازگر آسمان‌سایی را یارای تسخیر بلندی آن نباشد.(۲)

فقیه را به جای رفیع و دست‌نیافتنی امام معصوم علیه‌السلام بنشاند و با او همانند امام معصوم علیه‌السلام رفتار کنند؛ ولی به خود اجازه نمی‌دهد تا فقیهان دیگر را در جایگاه امام خمینی (س) قرار دهد. با اینکه تفاوت میان امام خمینی با سایر فقها در مقایسه با تفاوت میان معصوم علیه‌السلام و غیر معصوم بسیار ناچیز و اندک است.

آیا لازمه سخن ایشان ـ که از یک سو معتقد است ویژگیها و امتیازات امام خمینی به راحتی در دیگر فقیهان یافت نمی‌شود و به همین دلیل تفویض اختیارهای آن بزرگوار را به دیگر فقیهان خلاف مصلحت می‌داند، و از سوی دیگر همه فقیهان را برخوردار از تمامی اختیارات امام معصوم علیه‌السلام می‌داند ـ این نیست که امتیازات امام معصوم علیه‌السلام برخلاف ویژگیهای امام خمینی (س) به راحتی برای فقیهان و مجتهدان در دسترس است؟

آیا معنای سخن ایشان این نیست، با اینکه از نظر اسلام همه اختیارات امام معصوم علیه‌السلام به فقیه واگذار شده، ولی این حکم اسلام با مصالح جامعه سازگاری ندارد؟ آیا معنای این سخن این نیست که ما بهتر از اسلام مصالح جامعه را درک می‌کنیم؟ و...

---

۱. همان‌جا.

۲. معادیخواه، عبدالمجید؛ نهج البلاغه، خورشید بی‌غروب؛ خ ۳، ص ۲۴.

ثانیاً: بیعت معاهده و قراردادی دو سویه است، میان بیعت‌کننده و بیعت‌شونده که قابلیت هر گونه قید و شرطی را دارد. نگاهی به انواع و اقسام بیعتها در صدر اسلام، گویای آن است که مفاد بیعت بنا بر توافق طرفین، تغییرپذیر است، و چنین نیست که همواره مفاد ثابت و تغییرناپذیری داشته باشد.

در بیعت اول عقبه در سال دوازدهم بعثت، دوازده نفر خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدند و بر اساس امور اعتقادی و اخلاقی با آن حضرت بیعت کردند. به همین مناسبت این بیعت به بیعت نساء در تاریخ معروف است؛ زیرا در مفاد آن سخن جنگ و جهاد نیست. عبادة بن صامت گوید:

> **من در بیعت اول عقبه حضور داشتم، ما دوازده نفر بودیم و با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر اساس بیعت نساء بیعت کردیم و آن پیش از واجب شدن جنگ بود. با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیعت کردیم که چیزی را شریک خداوند قرار ندهیم، دزدی نکنیم، زنا نکنیم، فرزندانمان را نکشیم، بهتانی خودساخته از میان دست و پای خویش نیاوریم (فرزندی به زنا نیاوریم) و با او در هیچ کار معروفی مخالفت نکنیم. رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز فرمود: اگر به پیمان خود وفا کردید، بهشت برای شماست و اگر خیانت کردید سر و کار شما با خداست، اگر بخواهد عذاب می‌کند و اگر بخواهد می‌بخشد.(۱)**

در بیعت دوم عقبه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به انصار فرمود:

> **اُبایعکم علی ان تمنعونی مما تمنعون منه نساءَکم و ابناءَکم؛ با شما بیعت می‌کنم به این شرط که از من دفاع کنید، آنگونه که از زنان و فرزندانتان دفاع می‌کنید.(۲)**

بر اساس اینکه بیعت انصار با آن حضرت تنها بر اساس دفاع آن حضرت بود، نه هجوم به دشمن، رسول خدا صلی الله علیه و آله در هیچ یک از عملیات نظامی پیش از بدر، از انصار استفاده نکرد(۳) و در نبرد بدر نیز، تا وقتی که نظر مساعد آنان را به دست نیاورد اقدام به نبرد نکرد.(۴)

---

۱. ابن هشام؛ السیرة النبویه؛ ج ۲، ص ۷۵.
۲. همان؛ ص ۸۴.
۳. عاملی، جعفر مرتضی؛ الصحیح من سیرة النبی الاعظم؛ ج ۴، ص ۳۴۸.
۴. ابن هشام؛ السیرة النبویه؛ ج ۲، ص ۲۶۷.

بنابراین با اینکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بر مسلمانان ولایت داشت و مردم در هر شرایطی موظف به پیروی از آن حضرت بودند، با این حال، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله با در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان و رعایت مصالح اسلام و مسلمین بیعت مسلمانان را با حضرتش مقید و محدود کرد، و این خود بهترین دلیل بر این است که بیعت با ولی فقیه بر اساس شرایط زمان و مکان با توجه به مصالح اسلام محدودیت‌پذیر است. از این رو در زمان حاضر، که دوران حکومتهای مطلقه به سر آمده و مردم جهان با دیده حقارت به آن می‌نگرند، مصلحت اسلام و مسلمانان اقتضا می‌کند که ولی فقیه در چهارچوب و محدوده خاصی حکومت کند، و شرایط ملت را در بیعت با خود بپذیرد.

عدم پذیرش شرایط از سوی معصوم علیه‌السلام در موارد خاص، به دلیل عدم امکان مقید ساختن بیعت نیست، بلکه، آن شرایط به‌گونه‌ای بود که پذیرش آنها از سوی معصوم علیه‌السلام مخالف مصالح عالیه اسلام بود. پذیرفتن عمل به سیره شیخان از سوی امام علی علیه‌السلام، اولاً تأیید خلافت آنان از سوی امام علیه‌السلام به شمار می‌آمد، که امام هرگز حاضر به چنین کاری نبود. امام علی علیه‌السلام برای اینکه آنان را غاصب خلافت معرفی کند، هزینه بسیار سنگینی پرداخت که شهادت حضرت زهرا(س) یکی از آنهاست.

ثانیاً: سپردن تعهد به عمل به سیره شیخان از سوی امام علی علیه‌السلام، شرطی بر خلاف شرع و اسلام بود زیرا اینگونه نبود که همهٔ اعمال و رفتار شیخان مطابق با اسلام باشد بلکه بسیاری از کارهای آنان مخالف اسلام بود.

عدم پذیرش شرط قیس از سوی امام مجتبی علیه‌السلام شاید به دلیل آن بود که امام علیه‌السلام پیش‌بینی می‌کرد که برای حفظ اسلام ناچار به صلح با معاویه خواهد شد، از این رو از پذیرفتن چنین شرطی که آن را با مصالح اسلام و مسلمین سازگار نمی‌دانست، سرباز زد.

۲. از آنجا که مشروعیت حکومت دینی از جانب خداست، نه از جانب مردم، همواره باید شخصی که منصوب و مأذون از سوی خداوند است، در رأس هرم قدرت قرار داشته باشد، تا همه ارگانهای نظام زیر نظر او باشند و از او کسب مشروعیت کنند.

اگر منشأ مشروعیتِ حاکمیت را مردمی محض بدانیم می‌توانیم قدرت برآمده از آنان را به چند قوه که به نحوی یکدیگر را تعدیل کنند، تقسیم نماییم و نیازی به قوهٔ برتر نداشته باشیم گرچه در همین جا نیز مردم خود قوه برترند. از آنجا که نظام سیاسی

اسلام، نظام امامت و ولایت است و مشروعیت حکومت و ارکان آن به تنفیذ امام و ولی امر بستگی دارد، پذیرش قوه‌ای برتر از قوای سه‌گانه که مشروعیت‌بخش به آنهاست امر بدیهی به نظر می‌رسد. ولایت قوه برتر در حقیقت به معنای ولایت دین است. در یک نظام مکتبی این دین است که قوای حکومت زیر نظر آن قرار می‌گیرند و ولی فقیه نیز جز متخصصی دین‌شناس که برخوردار از عدالت و تقوا و توانا در رهبری جامعه باشد، نیست. همه مسئولیتهای حکومت نیز در ابتدا متوجه امام یا حاکم اسلامی خواهد بود و در قلمرو حکومت او افراد یا با نصب وی، متصدی امور می‌گردند و یا اگر مکانیسم خاصی برای گزینش و انتخاب آنها وجود دارد، شرعیت و رسمیت یافتن مسئولیت آنان با تنفیذ و امضای ولی فقیه صورت می‌پذیرد.(۱)

درست است که حکومت اسلامی مشروعیت خود را از خدا می‌گیرد، نه از مردم، و تمام مسئولیتهای نظام باید به نوعی به نصب خداوند متعال و اذن او منتهی شود، ولی لازمه این مطلب این نیست که لزوماً یک نفر در رأس حکومت قرار گیرد، و همه مسئولیتها و اختیارات در او تمرکز یابد. در سخنان ایشان هیچ دلیل و برهانی بر این مطلب اقامه نشده است. تفویض مسئولیت از جانب امام معصوم علیه‌السلام به شیوه‌های گوناگونی، امکان دارد. در زمان بسط ید و تشکیل حکومت اسلامی توسط معصوم علیه‌السلام، آن حضرت شخص معینی را با نصب خاص، برای انجام مسئولیت مشخصی نصب می‌کند، و در زمان عدم تشکیل حکومت توسط معصوم علیه‌السلام چنانچه از احادیث استفاده می‌شود، همه فقیهان و مجتهدان با نصب عام برای بیان احکام شرعی ـ افتا ـ رفع اختلافات میان شیعیان ـ قضاوت ـ و انجام دادن امور جامعه و رهبری امت منصوب شده‌اند، و اعمال ولایت و دخالت در امور از سوی هر یک از آنان، مشروط به مراجعه و درخواست مردم شده است. در این صورت، اگر مسلمانان در تقلید، قضاوت و رهبری و زعامت جامعه به یک فقیه مراجعه کردند، همه این مناصب و مسئولیتها در او تمرکز می‌یابد، و اگر در این امور به فقیهان گوناگون، همزمان و مستقل از یکدیگر مراجعه

---

۱. جوان آراسته، حسین؛ «بازخوانی امامت، حکومت و توزیع قدرت در قانون اساسی»، مجله حکومت اسلامی؛ ش ۲۲، ص ۲۰۶.

کردند، در این صورت، مسئولیتها میان آنان تقسیم می‌شود، و در هر حال آنان، مشروعیت خود را از نصب امام معصوم علیه‌السلام می‌گیرند، نه از مردم؛ و ارگانهای زیر مجموعه هر فقیه، مشروعیت خود را از آن فقیه می‌گیرند. بنابراین، هیچ دلیلی بر لزوم قوه‌ای برتر وجود ندارد، تا در صورت توزیع قدرت در میان فقها، مشروعیت آنان به او منتهی شود. و اگر اصرار بر وجود قوهٔ برتر باشد، در پاسخ باید گفت، آن قوه برتر امام معصوم علیه‌السلام است. در زمان غیبت فقیهان، همانند کارگزاران حکومت معصوم علیه‌السلام در زمان بسط ید هستند و همان‌گونه که در زمان تشکیل حکومت اسلامی توسط معصوم علیه‌السلام، مشروعیت همه کارگزاران به امام علیه‌السلام منتهی می‌شود؛ در زمان غیبت نیز مشروعیت همه فقیهان به معصوم علیه‌السلام منتهی می‌شود.

در بخشی از سخنان ایشان آمده است: ولایت قوه برتر در حقیقت به معنای دین است. هر چند نظیر این مطلب، در سخنان بعضی از بزرگان نیز آمده است، ولی در آن مغالطه روشنی است؛ زیرا دین به معنای مجموعه قوانین و احکام و اعتقادات و اخلاق است، و روشن است که قانون به تنهایی برای اداره امور جامعه کافی نیست، بلکه در کنار آن به مجری نیز نیاز دارد. بنابر نظر شیعه، مجری دین در جامعه نیز باید از سوی خداوند تعیین شود، و هر کس که بدون واسطه یا با واسطه برای اداره و اجرای احکام منصوب شود، بر مسلمانان ولایت دارد. از این رو، امامان معصوم علیهم‌السلام و منصوبین از سوی آنان، به عنوان رهبران مسلمانان هستند و این غیر از ولایت دین است. البته ولایت آنان محدود به احکام دستورات دین است ولی این مطلب به معنای ولایت دین نیست.

برای نخستین بار در تاریخ اسلام، نظیر این مغالطه برای خوارج واقع شد. آنان از آیه: **إنِ الحُكمُ إلا لله...**؛ همانا حکم تنها برای خداست... اینگونه برداشت کردند، که تنها خداوند باید حاکم باشد و پذیرش حکمیت توسط امام علی علیه‌السلام به منزله کفر است. در حالی که، معنای آیه به قرینه ذیل آن، حاکمیت قانون و دستورات خداوند است و این با پذیرش ولایت کسانی که از جانب خدا معین شده‌اند، منافاتی ندارد. حضرت علی علیه‌السلام در پاسخ به مغالطه ایشان می‌فرماید:

کلمة حقّ یراد بها الباطل! نَعَم انه لا حکم الاّ لله و لکنّ هولاء یقولون: لا امرة الا لله و

انه لابد للناس من امیر بر او فاجر؛[۱] سخن حقی است که از آن باطل اراده می‌شود! آری، هیچ حکمی جز در اختیار خدا نیست ولی اینان می‌گویند: فرمانروایی و حکومت جز برای خدا نیست و حال آنکه مردم را حاکمی باید، نیکوکار یا تبهکار...

۳. در نظام اسلامی با وجود نظارت درونی و برونی بر فقیه، احتمال سوء استفاده از قدرت، به حداقل می‌رسد و نیازی به تفکیک قوا و توزیع قدرت احساس نمی‌شود.

نگرانی نظریه‌پردازان تفکیک قوا از تمرکز قدرت گرچه قابل درک است، اما این نگرانی در نظام اسلامی با در نظر گرفتن ابزارهای کنترل درونی و بیرونی برای «ولی فقیه» حل شده و احتمال فساد ناشی از قدرت به حداقل ممکن کاهش یافته است. در این نظام، مشروعیت قوه‌ای که برتر از قوای دیگر است، منوط به عدم سوء استفاده از قدرت و پرهیز از فساد می‌باشد. در نظر گرفتن شرایط ویژه برای رهبری از یک سو و تحت نظارت قرار گرفتن آن توسط نهاد ناظر از سوی دیگر، اهرمهای قوی درونی و بیرونی‌ای هستند که عملکرد قوه برتر را کنترل می‌نمایند. بدین ترتیب در چنین نظامی هیچ گاه قدرت برتر افسار گسیخته غیر قابل مهار وجود ندارد. قدرت برتر، قدرتی معقول و مسئول است. ولایتی که مشروعیت‌دهنده به قوای دیگر است با کمترین سوء استفاده و گرایش به استبداد و فساد مشروعیت خویش را از دست خواهد داد.[۲]

پاسخ: گرچه ابزارهای کنترل درونی قدرت در «ولی فقیه» و مسئولان در نظام اسلامی، تا حد زیادی از مفاسد قدرت می‌کاهد؛ ولی با این حال، در حدی نیست که نگرانیهای ناشی از قدرت‌طلبی و مقام‌پرستی را به طور کلی از میان بردارد و انسان را صد در صد مطمئن سازد، به طوری که به راهکارهای دیگر مهار قدرت؛ اصلاً احساس نیاز نکند. عدالت معتبر در ولی فقیه و دیگر مسئولان به این معناست که تاکنون عمل خلافی از او صادر نشده است و هیچ‌گاه آینده را به طور کلی تضمین نمی‌کند. چه بسیار اشخاصی که پیش از رسیدن به قدرت و تصدی مسئولیت، انسانهای پاک و صالحی هستند، ولی پس از پذیرش مسئولیت نمی‌توانند خود را کنترل کنند و به انحراف کشیده

---

۱. نهج البلاغه؛ خطبه ۴۰.

۲. جوان آراسته، حسین؛ «بازخوانی امامت، حکومت و توزیع قدرت در قانون اساسی»، مجله حکومت اسلامی؛ ش ۲۲، ص ۲۰۷.

می‌شوند. اصولاً مصونیت مطلق و صد در صد تنها مخصوص معصومان است و پس از آنان هیچ‌کس به طور مطلق از مصونیت برخوردار نیست، و بر فرض آنکه عملاً به انحراف کشیده نشود، با این حال، احتمال آن همواره وجود دارد، و این احتمالی است که به دلیل اهمیت محتمل و بزرگ بودن خطری که از ناحیه قدرت‌طلبی گریبانگیر انسان می‌شود، پیشگیری از آن و احتیاط دربارهٔ آن از نظر عقل و عقلا واجب است. امام خمینی دربارهٔ انحراف انسان می‌فرماید:

اینطور هم نیست که انسان خیال کند که شیطان می‌آید ابتدائاً به آدم می‌گوید که بیا برو طاغوتی بشو، این را نمی‌گوید. قدم به قدم انسان را پیش می‌برد، وجب به وجب انسان را پیش می‌برد. امروز اینکه اشکالی ندارد، اگر جلویش را گرفتید طمعش بریده می‌شود و اگر جلویش را نگرفتید فردا یک قدم دیگر جلو می‌رود. یک وقت می‌بینید که این طلبه زاهد عابد که در مدرسه زندگی می‌کرد با آن وضعی که همه می‌دانید، متحول شد به یک نفر انسان طاغوتی به حدود خودش، و از آن وضع طلبگی که مشایخ ما بر آن وضع بوده‌اند یک وقت خارج شده است و شده است یک انسانی که همهٔ همّش صرف دنیاست، به تدریج می‌شود این امور.(۱)

بنابراین مسأله قدرت از نظر عقلا از موارد احتیاط است نه از موارد خوش‌بینی. علاوه بر آنکه، قدرت و مقام به گونه‌ای است که امر را بر انسان مشتبه می‌کند و چه بسا اشخاص از روی خیرخواهی و دلسوزی برای اسلام و مسلمانان به استبداد، خودکامگی، دیکتاتوری، سلب آزادیهای مردم و... گرفتار شوند. قدرت از اموری است که بر تفکر و اندیشه انسان تأثیر می‌گذارد و گاهی قدرتمند قادر به درک مفاسد و مصالح نیست. در این صورت است که عدالت به مفهوم رایج و متداول آن نیز کارآیی و بازدارندگی ندارد. امام‌خمینی می‌فرماید:

انسان گول نفس امارهٔ خودش را می‌خورد و گول شیطان را می‌خورد. گول می‌خورد به اینکه چیزهایی که در دیگران است هی به نظرش می‌آید خیلی بد است، خیلی کار بدی دارد می‌شود، دارد اسلام از بین می‌رود.(۲)

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۱۸، ص ۱۴.
۲. همان؛ ص ۱۶.

اتانس می‌گوید:

دوران حکومت فردی به سر رسیده، اکنون به تجربه می‌دانیم که عاقبت آن استبداد است. فساد حکمرانی فردی، هم از خود کامگی است، هم از نخوت و رشک که در سرشک آدمی است. حتی اگر چنین حکومتی به دست شایسته‌ترین مردمان سپرده شود، کارش به جباریت (تیرانی) می‌انجامد، زیرا قدرت سبب می‌گردد که امر بر خود او مشتبه گردد و خیال کند که به حقیقت برتر از همگان است. این خود امور را از اعتدال خارج می‌کند و مایه تباهی دولت می‌شود.(۱)

اهرمها و ابزارهای بیرونی کنترل قدرت نیز، موجب اطمینان صد در صد نیست و ما را از راهکارهای دیگر مهار قدرت، بی‌نیاز نمی‌کند. بخصوص با توجه به وضع موجود که مجلس خبرگان برای نظارت بر فقیه، تقریباً از هیچ قدرت و ضمانت اجرایی برخوردار نیست و بویژه با توجه به آنکه صلاحیت اعضای آن؛ از صافی شورای نگهبان که از منصوبین رهبر و ولی فقیه هستند باید عبور کند.

آیا اگر خدای ناکرده فقیهی به دیکتاتوری و استبداد گرایید با توجه به اینکه همه نیروهای مسلح تحت فرمان او هستند و قوه قضاییه، صدا و سیما و... زیر نظر او هستند، مجلس خبرگان قدرت جلوگیری او را دارد؟ آیا اگر فقیهی بر اساس نظر خود تشخیص داد که برای حفظ اسلام وظیفه دارد تمام مخالفان خود را به هر شکل ممکن سرکوب کند، مجلس خبرگان قدرت جلوگیری از اعمال او را دارد؟ آیا با تصور اینهمه قدرتی که رهبر در اختیار دارد، احتمال ندارد بسیاری از اعضای خبرگان از ترس سکوت کنند؟ و...

و اما این سخن ایشان که می‌فرماید: ولایتی که مشروعیت‌دهنده به قوای دیگر است با کمترین سوءاستفاده و گرایش به استبداد و فساد مشروعیت خویش را از دست خواهد داد. از مغالطه‌هایی است که در زمان ما زیاد به کار گرفته می‌شود و حتی بعضی از بزرگان به آن استناد می‌کنند. سخن این نیست که ولی فقیه باید چه شرایطی داشته باشد و آیا این شرایط حدوثاً معتبر است یا حدوثاً و بقائاً؟ بلکه سخن در ضمانت اجرایی آن است که پس از آنکه رهبر شرایط خود را از دست داد یا اینکه مردم حاضر به ادامه مسئولیت او

---

۱. هانتینگتون، ساموئل؛ موج سوم دموکراسی؛ ص ۲۷، مقدمه مترجم.

نبودند، چه تضمینی وجود دارد که با کمترین خسارت، بتوان او را برکنار کرد، در وضع موجود چنین تضمینی وجود ندارد. آیا اگر ولی فقیه به استبداد گرایید با مکانیسم موجود، می‌توان بدون خونریزی و انقلاب او را بر کنار کرد یا اینکه مانند زمان شاه برکناری او نیازمند انقلاب جدیدی است؟

در یک تحلیل منطقی مقوله «تمرکز قدرت» را فی نفسه نه می‌توان به طور کلی پذیرفت و نه می‌توان به طور کلی رد کرد. این امر عیناً در «تفکیک قدرت» نیز صادق است. آیا با وجود تفکیک قوا در نظامهای سیاسی، استبداد و فساد رخت بربسته است؟ اساساً «صاحب قدرت» در همه سطوح آن (قدرت عالی یا قدرت دانی) در صورتی که تربیت نشود و تحت نظارت قرار نگیرد در معرض تمرد و طغیان است. دل‌خوش کردن به تفکیک قوا و پذیرش آن چون وحی‌ای آسمانی و نیز نفی مطلق هر گونه تمرکز قوا دردی را دوا نخواهد کرد. نه تمرکز قدرت لزوماً استبداد آورده است و نه تفکیک آن همواره عدالت آورد. نیم نگاهی به نظامهای سیاسی شاهد صدقی بر این ادعا خواهد بود. در انگلستان به عنوان الگوی رژیم پارلمانی در دنیا، چه میزان از فلسفه قوا تحقق یافته است؟ قوه مجریه و دولت همواره در دست حزبی است که اکثریت کرسیهای پارلمان را تصاحب کرده است. این قوا در واقع چقدر از یکدیگر متمایزند؟ قوه مقننه مادرِ قوه مجریه و هر دو فرزندان حزب کارگر یا محافظه کارند و گاه برای دو دهه قدرت، به صورت مطلق در دست یک حزب باقی می‌ماند.(۱)

پاسخ: حکومت ایده‌آل و مطلوب از نظر اسلام حکومتی است که در رأس آن شخص معصوم علیه‌السلام قرار گیرد، ولی با محروم بودن مسلمانان از چنین حکومتی در عصر غیبت، چاره‌ای جز این نیست که همه راهکارهای مهار قدرت به کار گرفته شود، تا زیانهای ناشی از قدرت‌طلبی به حداقل ممکن برسد. روشن است که راهکارهای مهار قدرت در کنار هم و با هم چنین نتیجه‌ای را در بر دارد، و هر یک به تنهایی نمی‌تواند حکومت را به وضع مطلوب برساند. توزیع قدرت تنها یکی از راهکارهای مهار قدرت است که در کنار

---

۱. جوان آراسته، حسین؛ «بازخوانی امامت، حکومت و توزیع قدرت در قانون اساسی»، مجله حکومت اسلامی؛ ش ۲۲، ص ۲۰۷.

دیگـر راهکـارها، حکـومت اسـلامی را در زمـان غـیبت بـه وضـعیت مـطلوب نسـبی می‌رساند. بنابراین اگر توزیع قدرت در کشوری به درستی اجرا نشد، یا اینکه به دلیـل نبود دیگر راهکارها منتج نتیجه مطلوب نبود، این عیب از توزیع قـدرت نـیست. طـبع انسان همواره در پی افزایش قدرت است، از این رو صاحبان قدرت هیچ گاه با میل خود، حاضر به محدود ساختن خود نیستند و این نظام حکومتی است که باید به گونه‌ای مانع افزون‌طلبی مسئولان و رهبران جامعه باشد.

علاوه بر اینها، تفکیک قوا در همین نظامهای فاسد غرب دستاوردهای بسیار مفیدی به دنبال داشته است. برای آگاهی از نتایج تفکیک قوا در دنیای امروز، نباید رژیـمهای سیاسی غرب را با وضع مطلوب و ایده‌آل مقایسه کرد؛ بلکه بـاید آنـها را بـا رژیـمهای دیکـتاتوری و طـاغوتی دوران رنسـانس و پـیش از آن و حکـومتهای خـودکامه مسـتبد سلطنتی و پادشاهی مشرق‌زمین مقایسه کرد. مسأله «واترگیت» با ایـنکه از یک جـهت، لکه ننگی بر دامن نظام سیاسی امریکا بود و به خوبی نشان داد که چه اشخاص فاسدی بر مسند مسئولیتهای مهم سیاسی تکیه می‌زنند، ولی از این جهت که یک شهروند عادی بتواند علیه بالاترین مقام سیاسی کشور شکایت کند و او را به دادگاه بکشاند و سرانجام دادگاه ریاست جمهوری امریکا را محکوم کند، افتخار بزرگی برای نظام حکومتی آنان است. اگر تفکیک قوا تنها همین یک نتیجه را در برداشت، برای لزوم اجرای آن کافی بود.

امام خمینی و توزیع قدرت

در سخنان و بیانات امام خمینی مسأله توزیع قدرت در سطح رهبری به طور صـریح و شفاف مطرح نشده است؛ سخنان آن بزرگوار به گونه‌ای است که هر کس می‌تواند برای تأیید دیدگاه خود به بخشی از سخنان او استناد کند. به عنوان مثال، ایشان در پیام معروف خود، که به تبیین حدود و اختیارات ولایت فقیه پرداخت، تمام اختیارات را به حکومت اسلامی نسبت داد نه به یک فقیه، و این می‌تواند شاهدی بر توزیع قدرت بـاشد. امـام خمینی در آن پیام فرمودند:

> باید عرض کنم حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقهٔ رسول الله ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ است، یکی از احکام اولیهٔ اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی

نماز و روزه و حج است.[۱]

به هر حال، با اینکه سخنان امام خمینی دلالت روشنی بر توزیع قدرت یا تمرکز قوا در حکومت اسلامی ندارد ولی از سیره و روش آن بزرگوار در دوران رهبری، به طور قطع می‌توان استفاده کرد، که ایشان به توزیع قدرت و تفکیک قوا در سطح رهبری نظام، معتقد بوده است و در زمان خویش عملاً توزیع قدرت و مسئولیت را پذیرفته بوده و به آن پایبند بوده است. دلیل این مطلب آن است که، آن مرحوم در موارد متعددی مسئولان نظام را به نظرات فقهی آیت‌الله منتظری ارجاع داده است، با اینکه فتوای امام در آن مسائل مخالف با فتوای آیت‌الله منتظری بود.

به عنوان مثال، امام خمینی احتکار را منحصر در شش چیز می‌داند و آیت‌الله منتظری احتکار را منحصر به این شش چیز نمی‌داند و بلکه در همه اجناس مورد نیاز مردم حکم آن را جاری می‌داند. امام خمینی در این مسأله دولت را به عمل به فتوای آیت‌الله منتظری ارجاع داد. با اینکه فتوای او مخالف با فتوای آیت‌الله منتظری بود.

در موردی دیگر، رئیس دیوان عالی وقت کشور دربارهٔ عمل به فتوای آیت‌الله منتظری درباره اعدام شخص مفسد، کسب تکلیف کرد. ایشان طی نامه‌ای به امام نوشت:

> اعدام شخص مفسد که در نظر مبارک مورد احتیاط است به نظر آیت‌الله منتظری جایز است و این مسأله در محاکم قضایی مورد احتیاج است. اگر اجازه می‌فرمایید در مراجع قضایی طبق نظر ایشان عمل شود. ادام الله عمرکم الشریف.

امام در پاسخ مرقوم فرمودند:

> بسمه تعالی مجازید بر طبق نظر شریف ایشان عمل نمایید.[۲]

همچنین امام خمینی تعیین تعزیرات را به آیت‌الله منتظری واگذار کردند. آن بزرگوار در پاسخ نامه رئیس مجلس وقت که خواستار هماهنگی در تعزیرات شده بودند، مرقوم فرمودند:

> در این موضوع به حضرت حجت الاسلام والمسلمین آقای منتظری ـ دامت برکاته ـ

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۲۰، ص ۴۵۲.
۲. همان؛ ص ۳۹۷.

مراجعه نمایید که با نظر ایشان مشکل حل شود، ان‌شاءالله تعالی.[۱]

این مطلب دلیل بر آن است که امام، اعمال ولایت در آن محدوده را به فقیه دیگری واگذار کرده است و نمی‌توان آن را مثل مسألهٔ نیابت دانست، چراکه فقیه در امور جامعه موظف به عمل به فتوای خویش است، و حق ندارد، در مواردی که فتوا دارد، به فتوای مخالف فتوای خویش عمل کند. چنانچه در اعمال فردی و شخصی نیز، باید بر اساس نظر و فتوای خود عمل کند. ولی فقیه همان‌گونه که حق ندارد در امور جامعه، مستقیماً و بدون واسطه برخلاف فتوای خود عمل کند، همان‌طور نیز، حق ندارد به دیگری که نظرش مخالف با فتوای اوست؛ اجازه دهد که از جانب او و به نیابت از او، برخلاف نظر و فتوایش عمل کند.

بنابراین، توجیه عمل امام خمینی (س) تنها منحصر در این است که بگوییم آن بزرگوار از نظر ادله ولایت فقیه برای اینکه چند فقیه همزمان و به طور مستقل عهده‌دار امور جامعه شوند، هیچ منعی نمی‌دیده است و موارد فوق را به آیت‌الله منتظری واگذار کرده است، تا به طور مستقل و بر اساس نظر خویش در آن اعمال ولایت کند. در این میان تنها یک تفاوت وجود دارد و آن اینکه ولایت بر همه امور جامعه بر اساس مراجعه مردم، حق امام خمینی بود و او بر اساس نظر مردم حق داشت که اعمال ولایت در محدوده‌ای را تا هنگامی که بخواهد، به فقیه دیگری واگذار کند. با این حال، فقیه دوم مشروعیت خود را از نصب امام معصوم علیه‌السلام کسب می‌کند و بر اساس آن اعمال ولایت می‌کند. مثل اینکه پزشکی بر اثر کثرت مراجعات، تعدادی از بیماران خود را به پزشک دیگری ارجاع دهد. در این صورت پزشک دوم بر اساس تخصص، کاردانی و نظر خود، آنها را معالجه می‌کند و در مداوای بیماران، مستقل از پزشک اول است و چنین نیست که نیابتاً از سوی پزشک اول به معالجه بپردازد و کار او به پزشک اول استناد داده شود. تنها تفاوتی که میان پزشک اول و دوم هست، این است که بیماران مستقیماً به پزشک اول مراجعه کرده‌اند و به واسطه پزشک اول به پزشک دوم. و هر زمانی که پزشک اول بخواهد، می‌تواند بیماران را به پزشک دوم ارجاع ندهد. ارجاع احتیاطات از سوی مراجع تقلید نیز، از

---

۱. همان؛ ص ۱۱۰.

همین مقوله است.

در میان مراجع تقلید مرسوم است که احتیاطات خود را به مجتهد دیگری ارجاع می‌دهند. روشن است که در این موارد، مردم مقلد مجتهد دوم به شمار می‌آیند، نه مجتهد اول، بلکه می‌توان گفت در تمام مواردی که ولی فقیه بخشی از مسئولیتهای خود را به فقیه دیگری واگذار می‌کند، از این قبیل است نه از باب نیابت و فقیه دوم نیز همانند ولی فقیه، مشروعیت خود را از امام معصوم علیه السلام کسب می‌کند، نه از فقیه اول. تنها تفاوتی که میان آن دو است، این است که مراجعه مردم به فقیه اول بدون واسطه صورت گرفته و به فقیه دوم با واسطه فقیه اول. چراکه بنا بر ادلهٔ ولایت فقیه، همه فقیهان از سوی امام معصوم علیه السلام منصوب هستند و تنها مانعی که برای فقیه دوم وجود داشت، این بود که اعمال ولایت از سوی او دخالت در محدوده اختیارات فقیه اول بود، که آن نیز، با رفع ید فقیه اول از میان برداشته و زمینه اعمال ولایت از سوی فقیه دوم مهیا می‌شود، و اما مراجعه مردم که شرط اعمال ولایت بود، برای فقیه دوم با واسطه فقیه اول تحقق می‌یابد.

از اینجا روشن می‌شود، در مواردی که ولی فقیه انجام کاری را به فقیه دیگری واگذار می‌کند، تا هنگامی که آن کار در اختیار اوست، حق اعمال نظر و دخالت در کار او را ندارد و فقیه دوم موظف است بنا بر نظر خود، اعمال ولایت کند. البته حق جلوگیری از ادامه اعمال ولایت فقیه دوم همواره برای ولی فقیه محفوظ است، چراکه اعمال ولایت از سوی فقها، مشروط به مراجعه مردم است، که نسبت به فقیه دوم با واسطه فقیه اول، و ولی فقیه تحقق می‌یابد ولی اگر مردم مستقیماً به دو فقیه یا بیشتر در امور جامعه مراجعه کنند، هیچ یک از آنان حق دخالت در محدوده ولایت دیگر و جلوگیری از اعمال ولایت دیگری را ندارد.

بنابراین امام خمینی در موارد بسیاری بعضی از مسئولیتهای حکومت را به فقیهان دیگر واگذار کرده است.

نقشهای سیاسی مردم از دیدگاه امام خمینی(س)

● سرکار خانم سیده معصومه حسینی

چکیدهٔ مقاله

ازموضوعات اساسی و مهمی که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و بخش عمده ای از مباحث مربوط به سیاست را در بر می گیرد؛ مسأله مردم و مشارکت سیاسی آنهاست. اینکه مردم در حکومت تا چه اندازه ای سهیم هستند و چه نقشهایی را بر عهده دارند، مسأله ای است که در نظامهای مختلف سیاسی هر بار از نظرگاه و دیدگاهی خاص به آن پرداخته شده است.

در این نوشتار سعی بر آن است که به توصیف و تحلیل نقشهای سیاسی مردم در نظام اسلامی از دیدگاه امام خمینی(س) پرداخته شود دیدگاه امام در این باره به عنوان بزرگ اندیشمند سیاسی اسلام و معمار برجسته حکومت شیعی در عصر حاضر، بیش از هر متفکر و اندیشمند دیگری در قرون گذشته و حال تأمل‌پذیر است.

مفاهیم جنجال برانگیز آزادی، دموکراسی، عدالت، مشروعیت و... از جمله مباحث مرتبط با مسأله نقش مردم در یک نظام سیاسی است.

این پژوهش شامل یک مقدمه و چهار فصل است. در فصل اول به توضیح سازگاری نظام اسلامی و دموکراسی (به عنوان مدلی از حکومت که بیشترین اهمیت را برای آرای مردم در تصمیم گیری سیاسی قائل است) پرداخته است و سپس در فصول بعدی به توضیح نقشهای مقبولیت‌بخشی، نظارت و حمایت‌کنندگی مردم از دیدگاه امام خمینی(س) توجه شده است.

از نظر امام خمینی(س) نقش مردم در نظام اسلامی نقشی سرنوشت‌ساز و کلیدی است، مردم عامل اصلی مقبول بودن حکومت، ضامن استواری و بقا و حامی و ناظر اعمال حکومتند و هر یک به تنهایی

قادر به اعمال نظارت بر همه اعمال و ارکان آنند.

مشارکت روح کلام امام(س)، زیربنای تشکیل و استواری نظام اسلامی و پشتوانه محکمی است که حکومت تنها با تکیه بر آن قادر به اعمال قدرت و پایداری است.

حکومت بدون پشتوانه رضایت و حمایت مردم نه قابل بقاست و نه قانونی و بدون اعمال نظارت آنها، در معرض سقوط و انحراف و ابتذال قرار می‌گیرد.

مقدمه

از موضوعات اساسی و مهمی که از دیرباز، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و بخش عمده‌ای از مباحث مربوط به سیاست را در بر می‌گیرد؛ مسأله مردم و مشارکت سیاسی آنهاست. اینکه مردم در حکومت تا چه اندازه‌ای سهیم هستند و چه نقشهایی را برعهده دارند؟ مسأله‌ای است که در نظامهای مختلف سیاسی هر بار از نظرگاه و دیدگاهی خاص به آن پرداخته شده است.

در این نوشتار سعی بر آن است که به توصیف و تحلیل نقشهای سیاسی مردم در نظام اسلامی از دیدگاه امام خمینی(س) پرداخته شود؛ دیدگاه امام در این باره به عنوان بزرگ اندیشمند سیاسی اسلام و معمار برجسته حکومت شیعی در عصر حاضر، بیش از هر متفکر و اندیشمند دیگری در قرون گذشته و حال تأمل‌پذیر است.

مفاهیم جنجال‌برانگیز آزادی، دموکراسی، عدالت، مشروعیت و...از جمله مباحث مرتبط با مسأله نقش مردم در یک نظام سیاسی است.

با مشخص شدن نظر اسلام درباره نقش مردم، ابهامات مطرح درباره مسائلی چون دامنه اختیار و آزادی مردم در حکومت اسلامی، استیضاح ولایت فقیه، نظر اسلام درباره دموکراسی، مردم و آزادی در انتخاب نوع حکومت، استبداد و... روشن خواهد شد؛ لذا پرداختن به مسأله نقش مردم در حکومت اسلامی مسأله‌ای کلیدی به شمار می‌رود.

در این مجال در صدد بررسی گسترده و کامل موضوع مورد بحث نخواهیم بود و نوشتار پیش رو، تنها رسالت روشن کردن گوشه‌ای از ویژگیهای نظام سیاسی اسلام را در حد بضاعت ناچیز علمی نگارنده بر عهده خواهد داشت.

فرضیه به کار رفته در این پژوهش عبارت است از اینکه:

«مردم در نظام سیاسی از دیدگاه امام خمینی(س) دارای نقشهای ۱. مشارکت در تصمیم‌گیری سیاسی؛ ۲. مقبولیت‌بخشی؛ ۳. نظارت بر دولت؛ ۴. حمایت‌کنندگی از دولت می‌باشند.»

برای بررسی این فرضیه ابتدا در فصل اول به توضیح سازگاری نظام اسلامی و دموکراسی (به عنوان مدلی از حکومت که بیشترین اهمیت را برای آرای مردم در تصمیم‌گیری سیاسی قائل است) پرداخته، سپس در فصول بعدی به توضیح نقشهای مقبولیت‌بخشی، نظارت و حمایت‌کنندگی مردم از دیدگاه امام خمینی(س) می‌پردازیم. بنابراین پژوهش، شامل یک مقدمه و چهارفصل خواهد بود.

مفاهیم:[1] پیش از هر چیز به توضیح مفاهیم به‌کار رفته در فرضیه این پژوهش اشاره می‌شود.

نقش: رفتاری که از فرد دارای یک منزلت معین انتظار می‌رود.

نظام سیاسی: ساختاری است فراگیر و پیچیده که موجودیت جامعه را به مثابه یک ارگانیسم واحد که به وسیله یک قدرت سیاسی مرکزی اداره می‌شود، حفظ می‌کند. نظام سیاسی از دیگر نظامهای اجتماعی، در درجه اول به دلیل سرکردگی آن متمایز می‌شود. در مفهوم محدود، معمولاً دولت نهاد اصلی نظام سیاسی تلقی می‌شود؛ که دستگاه قهریه را در اختیار دارد و در مفهوم وسیع، دولت بیان و نمود رسمی تمام جامعه است.

نظارت مردم بر دولت: رویه‌ای که برای جلوگیری و زیاده‌روی حکومت اعمال می‌شود.

مشروعیت: موضوع مشروعیت با نمایندگی و رضایت در امور سیاسی ارتباط دارد. مسأله مشروعیت عبارت است از اینکه چه اشخاصی محقند به عنوان نمایندگان

---

۱. آقا بخشی، علی؛ فرهنگ علوم سیاسی؛ با همکاری مینو افشاری‌راد.

قدرت سیاسی عمل کنند. به طور کلی، قدرتی که اعمال می‌شود؛ اگر حقی برای اعمال آن وجود نداشته باشد نامشروع است و اگر برای اعمال آن حقی وجود داشته باشد مشروع و بر حق است. در واقع قدرت و حق را می‌توان مفاهیم اساسی درک مشروعیت یا حقانیت دانست.

مشارکت سیاسی: مساعی سازمان‌یافته شهروندان برای انتخاب رهبران خویش، شرکت مؤثر در فعالیتها و امور اجتماعی و سیاسی و تأثیر گذاشتن بر صورتبندی و هدایت سیاست دولت.

حمایت مردم از دولت: پشتیبانی از هیأت حاکمه برای اجرای سیاستهای مختلف اتخاذ شده، دفاع از دولت و حفظ آن از خطرها و آسیبهای مختلف، جلوگیری از ضعف و فروپاشی آن.

فصل اول: دموکراسی و حکومت اسلامی

مقدمه

در بحث دموکراسی دینی ابتدا لازم است محل نزاع دربارهٔ مشارکت عمومی در عرصه سیاست را تبیین کنیم. آنچه که امروزه در عرصه مشارکت سیاسی مطرح است و سؤال اصلی در پیش روی حاکمیت اسلامی نیز به شمار می‌رود آن است که آیا حضور عموم مردم بر اساس دانش و آگاهیهای عادی و معمولی‌شان در قالب آرای عمومی در نظام سیاسی اسلامی، حضوری قابل مقبول و تعیین‌کننده تلقی می‌شود یا خیر؟

به عبارت دیگر، آیا اراده عمومی مبنای تصمیم‌گیری در نظام سیاسی قلمداد می‌شود، یا اینکه صرفاً نقش پشتوانه و حمایت از حاکمیت را بر عهده دارد؟

به لحاظ عقلانی و تجربی هیچ نظام سیاسی‌ای این مطلب را انکار نمی‌کند که حضور عمومی مردم و اعلام موافقت رأی عمومی نسبت به تصمیمات زمامداران، پشتوانه‌ای قوی و حمایتی جدی برای زمامداران پدید می‌آورد و نظام حکومتی در این صورت از ضمانت بقا و تأیید محکمی برخوردار است. بنابراین، بحث جدی در مورد مشارکت عمومی چگونگی و میزان تعیین‌کننده بودن آن در شکل‌گیری نظام حکومتی و

تصمیمات آن است.[۱]

سازگاری یا عدم سازگاری حکومت اسلامی و دموکراسی

ایدهٔ جمهوری اسلامی بر اساس تفکر سازگاری میان حکومت دینی و مشارکت مردمی شکل گرفت.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، وجوه مدنی حکومت با وجوه دینی آن در الفت و سازگاری به سر می‌برند و گمان دست‌اندرکاران تدوین آن و در رأس همه بنیانگذار جمهوری اسلامی چنین بوده که مشارکت مردمی و وجوه مدنی حکومت، جا را برای حاکمیت دین و التزام به تعالیم شرع تنگ نمی‌کند.

واقعیت آن است که حکومت ولایی، مدلی خاص از دموکراسی و مشارکت مردمی را بر می‌تابد و با هر مدلی از دموکراسی سازگار نمی‌افتد؛ این واقعیت بر قانون اساسی جمهوری اسلامی سایه‌افکن است. به عنوان مثال: در حکومت دینی مبتنی بر ولایت فقیه، فقه و شریعت اسلامی شأن و جایگاه فرا دستوری دارد؛ یعنی، نه رأی مردم و نه نمایندگان مردم هیچ یک نمی‌توانند حکمی از احکام دین را ملغا و نسخ کنند.

وجوه مدنی حکومت دینی در چهارچوب شریعت جای می‌گیرد و فراتر از آن نمی‌رود.[۲] اما این مسأله به معنای مخالفت و تعارض حکومت اسلامی با دموکراسی نیز، نخواهد بود. توجه به این نکته ضروری است که دموکراسی از نظر تاریخی در مخالفت با تئوکراسی ایجاد نشد. بلکه در مخالفت با مونارشی و استبداد و زورگویی به‌وجود آمد. به عبارت دیگر، دموکراسی در تضاد صد در صد با استبداد مطرح شد ولی در مقابله با تئوکراسی، شاید بتوان ادعا کرد که بیشتر بی‌اعتناست تا متضاد؛ چرا که مردم خواهان وضع قوانینی هستند که رضایت آنان را جلب کند. خواه این قوانین، مطابق قوانین الهی باشند یا مخالف آنها و این همان بی‌اعتنایی است. زیرا اگر قوانین مردمی متضاد قوانین الهی بودند بدین معنی می‌شد که مردم غرب اول نظرات کتاب مقدس؛

---

۱. نبوی، عباس؛ مردم‌سالاری در حاکمیت اسلامی؛ ص ۴۹ـ۵۰.
۲. واعظی، احمد؛ حکومت دینی: تأملی در اندیشهٔ سیاسی اسلام؛ ص ۲۴۵ـ۲۴۶.

کلیسا یا پاپ را جویا شوند و درست خلاف آن را عمل کنند در حالی که آنچه که به وقوع پیوست اینطور نبود.

مردم غرب الزام به قوانین الهی را نپذیرفتند و در عین حال اصراری هم بر مخالفت همه‌جانبه نداشتند، شاهد این مسأله وجود مسائلی در دموکراسی غرب است که موجب رضایت الهی است.

در مرحله مقابله با استبداد و حاکم شدن بر سرنوشت خود، هسته اولیه دموکراسی در غرب و ایران مشابهت دارد. اما آنچه محل اختلاف این دو نوع دموکراسی است در مرحله عملی کردن آن می‌باشد؛ به این معنا که در جمهوری اسلامی بر خلاف غرب ارادهٔ آزادانهٔ مردم بدین مسأله تعلق گرفت که قانون خداوند را بر نظریات خویش ترجیح بدهند. در حالی که می‌توانستند مانند غربیها خلاف آن عمل کرده و به جمهوری اسلامی رأی منفی بدهند.(۱)

بنابراین، اگر به دموکراسی به عنوان روشی برای مشارکت سیاسی مردم و دخالت خواست و ارادهٔ آنها در توزیع قدرت سیاسی و استفاده از نظر آنان در تصمیم‌گیریها به‌طور مستقیم یا از طریق پارلمان و انتخاب نماینده بنگریم، مانع جدی در راه تلفیق دین و دموکراسی در حکومت وجود ندارد.(۲)

اینکه جمهوری اسلامی دموکراتیک خواهد بود و هر کسی آزاد خواهد بود، آیا صحبت کردن از دموکراسی در رژیمی که فقط بر مبنای یک مرام و یک مذهب یعنی اسلام باشد؛ ممکن است؟ در چنین رژیمی سرنوشت غیر مسلمانان و غیر معتقدین به مذهب چه خواهد بود؟ جواب:

> **در اسلام، دموکراسی مندرج است و مردم آزادند در اسلام، هم در بیان عقاید و هم در اعمال، مادامی که توطئه در کار نباشد و مسائلی را عنوان نکنند که نسل ایران را منحرف کنند.(۳)**
>
> **ما بعد خواهیم فهماند به آنها که معنی دمکراسی چیست. دمکراسی غربی‌اش فاسد است، شرقی‌اش هم فاسد است؛ «دمکراسی اسلامی» صحیح است و ما بعدها**

---

۱. قاسمی پطرودی، مجید؛ «جمهوری اسلامی و دموکراسی»، ارزشها؛ ش ۹۸.
۲. واعظی، احمد؛ حکومت دینی: تأملی در اندیشه سیاسی اسلام؛ ص ۲۵۹.
۳. صحیفه امام؛ ج ۵، ص ۴۶۸.

اگر توفیق پیدا کنیم به شرق و غرب اثبات می‌کنیم که این دمکراسی که ما داریم، این دمکراسی است نه آنکه شما دارید.[۱]

جمهوری هم معنایش را می‌فهمیم که باید ملت رأی بدهند. اینها را قبول داریم. اما آن دمکراتیکش را، حتی پهلوی اسلامش بگذارید، ما قبول نداریم. علاوه من این را در یکی از حرفهایم گفتم که اینکه ما قبول نداریم برای اینکه این اهانت به اسلام است. شما این را پهلویش می‌گذارید معنایش این است که اسلام دمکراتیک نیست. و حال آنکه از همهٔ دمکراسیها بالاتر است.[۲]

اما اگر فایده‌ای از این جمهوری اسلامی نداشتیم الّا همین حضور ملت به همهٔ قشرهایش در صحنه و نظارت همهٔ قشرها در امور همه، این یک معجزه‌ای است که جای دیگر من گمان ندارم تحقق پیدا کرده باشد.[۳]

در نگرش این اندیشمند فرقی بین مشروطه و استبداد و دموکراسی نیست مگر در فریبندگی الفاظ و حیله‌گری قانونگذارها[۴] و تنها در چهارچوب اسلام است که حقوق واقعی ملتها تأمین می‌شود و به همین خاطر است که اساساً رفراندوم یا تصویب ملی را در مقابل اسلام بی‌ارزش می‌دانند.[۵]

امام (س) در پاسخ به اینکه «آیا اسلام با قوانین بدون انعطافی که دارد می‌تواند آزادی و پیشرفت اجتماعی را ضمانت کند؟» چنین می‌فرمایند:

اولاً، اسلام قوانین اساسی‌اش انعطاف ندارد و بسیاری از قوانینش با نظرهای خاصی انعطاف دارد و می‌تواند همهٔ انحای دموکراسی را تضمین کند.[۶]

برنامهٔ سیاسی ما، ابتدا آزادی، دموکراسی حقیقی و استقلال به تمام معنی و قطع ایادی دولتهایی که تصرفاتی در داخل مملکت کرده‌اند.[۷]

---

۱. همان؛ ج ۶، ص ۴۶۳.
۲. همان؛ ج ۱۱، ص ۴۵۹.
۳. همان؛ ج ۱۴، ص ۲۰۴.
۴. همان؛ ج ۴، ص ۴۱۷ـ۴۱۹.
۵. همان؛ ج ۱، ص ۱۳۵ـ۱۳۷.
۶. همان؛ ج ۴، ص ۱۷۲.
۷. همان؛ ص ۴۳۱.

اسلام یک دین مترقی و دموکراسی به معنای واقعی است.[۱]

آنچه که باعث شده است بعضی دموکراسی و اعتقاد به عقیدهٔ دینی مشخص را از اساس، در تضاد ببینند این است که اینان دموکراسی را بر این پایه استوار می‌دانند که انسان آزاد است هر اندیشه و مرامی که می‌خواهد داشته باشد، زیرا حقیقت چیز روشنی که در یک دین یا مکتب جمع شده باشد نیست و چون اسلام قائل به این است که همهٔ حقیقت را در خود جمع کرده است؛ لذا اسلام قابل جمع با دموکراسی نیست.

در پاسخ به این مسأله باید گفت که اعتقاد به پلورالیزم معرفت‌شناختی در انواع دموکراسیها مشترک نیست و بنابراین استدلال معتقدین به تضاد دموکراسی و اسلام از اساس خدشه‌پذیر و رد شدنی است.

رویکردهای مختلف به دموکراسی و مدلهای گوناگون آن، در یک نقطه مشترکند و آن مشارکت شهروندان در تصمیم‌گیری است و لزوم این مشارکت نه تنها از حقوق پذیرفته شده مردم در نظام اسلامی است؛ بلکه حتی عمدتاً برای آنها به عنوان تکلیف و الزام شرعی خواهد بود.

امام خمینی(س) و دموکراسی

در اندیشه سیاسی امام(س) نه تنها دموکراسی از اسلام جدا نیست، بلکه هدف اصلی مبارزات ضد استبدادی ایشان را تشکیل می‌دهد.[۲] در این دیدگاه نظام حکومتی ایران «جمهوری اسلامی» حافظ اسلام و دموکراسی[۳] و متکی به آرای ملت است[۴] دموکراسی که امام (س) از آن سخن می‌گویند دموکراسی واقعی[۵] و کامل[۶] پیدا کرده باشد:

---

۱. همان؛ ج ۵، ص ۳۵۳.
۲. همان؛ ج ۳، ص ۳۷۸ـ۳۸۰.
۳. همان؛ ج ۴، ص ۳۰۸ـ۳۱۰.
۴. همان؛ ج ۵، ص ۵۰۳ـ۵۱۷.
۵. همان؛ ج ۴، ص ۵۰۱ـ۵۰۴.
۶. همان؛ ج ۴، ص ۳۱۴ـ۳۱۵.

این یک هدیهٔ الهی است که بدون اینکه دستهای بشر در آن دخالت داشته باشند خدای تبارک و تعالی به ما اعطا فرموده است. و ما باید قدر این نعمت را بدانیم؛ و اقتدا کنیم به این زنها و بانوان و بچه‌های پشت جبهه و آنهایی که در خود شهرهای مخروبه و نیمه مخروبه حاضرند.(۱)

باید اختیار دست خود مردم باشد... این نسل حالا مقدراتشان دست خودشان باید باشد.(۲)

اساس کار یک جمهوری اسلامی، تأمین استقلال مملکت و آزادی ملت ما و مبارزه با فساد و فحشا و تنظیم و تدوین قوانین است که در همهٔ زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با توجه به معیارهای اسلامی، اصلاحات لازم را به عمل آورد. این اصلاحات با مشارکت کامل همهٔ مردم خواهد بود. و هدفش قبل از هر چیز از بین بردن فقر و اصلاح شرایط زندگی برای اکثریت قاطع مردم ماست که از همه جهت مورد ظلم واقع شده‌اند.(۳)

دمکراسی این است که...اکثریت هر چه گفتند آرای ایشان معتبر است ولو به خلاف، به ضرر خودشان باشد.(۴)

شکل حکومت ما، جمهوری اسلامی است. جمهوری به معنای اینکه متکی بر آرای اکثریت است و اسلامی برای اینکه متکی به قانون اسلام است.(۵)

بنابراین، همان‌طور که در این فصل قابل ملاحظه است، مسأله مشارکت مردم و اهمیت دادن به آرای مردمی، از جمله مباحث پایه‌ای در گفتارهای امام است. امام خمینی(س) نسبت به اینکه سرنوشت و امور هر ملتی باید به دست خود آن ملت باشد اهمیتی ویژه قائل است.

مشارکت مردم روح کلام امام خمینی (س) است و بزرگترین ضامن آسیب‌ناپذیری و پیروزی انقلاب اسلامی.

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۱۴، ص ۲۰۴.
۲. همان؛ ج ۴، ص ۴۹۵.
۳. همان؛ ج ۵، ص ۱۵۵.
۴. همان؛ ج ۹، ص ۳۰۴.
۵. همان؛ ج ۵، ص ۱۸۱.

فصل دوم: مقبولیت‌بخشی یا مشروعیت‌دهی؟

واژهٔ مشروعیت (Legitimacy) که در فلسفهٔ سیاسی مطرح می‌شود؛ مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه و واژه‌های هم‌خانواده‌اش اشتباه گرفت. به عبارت دیگر نباید مشروعیت را با «مشروع»، «متشرعه» و «متشرعین» که از «شرع» به معنای دین گرفته شده همسان گرفت. بنابراین معنای این واژه در مباحث سیاسی، تقریباً مرادف قانونی بودن است.

بحث مشروعیت قدرت سیاسی، در واقع یافتن پاسخهای مناسب به دو پرسش اساسی است که اولاً چرا باید فرامین حکومت را گردن نهاد؟ ثانیاً چه کسانی حق فرمان راندن بر افراد جامعه را دارند؟

پاسخ هر مکتب سیاسی به این دو پرسش، ارائه‌کننده مبنای مشروعیت قدرت سیاسی نزد آن مکتب و فلسفه سیاسی است. در مکتب سیاسی اسلام نیز بحث مشروعیت از مسائل اساسی است که بعد از رحلت پیامبر اکرم ﷺ میان مسلمین مطرح شد و اختلاف اساسی مذهبی و پدید آمدن فرقه‌های اهل سنت و اهل تشیع از همین نقطه نشأت می‌گیرد.

این بحث امروزه به گونهٔ دیگری بین فقهای شیعه مطرح است، به این بیان که مشروعیت داشتن حکومت در زمان غیبت کبری که دسترسی مستقیم به امام معصوم علیه السلام وجود ندارد به چه مبنایی است؟

و اساساً آیا تصدی حاکمیت جامعه اسلامی بدون اذن خاص از صاحبان حق، می‌تواند مشروعیت داشته باشد؟ و آیا حاکم جامعه اسلامی در عصر غیبت به واسطه نصب الهی مشروعیت دارد یا اینکه دلیلی بر این نصب وجود ندارد؟ در این صورت (عدم نصب) آیا انتخاب رهبری به خود مردم واگذار شده است یا خیر؟

و سؤالات دیگری از این قبیل که پرداختن کامل به آن به خاطر گستردگی مباحث خارج از رسالت این مقاله است و در این زمینه تنها به دو قول عمده دربارهٔ مبنای مشروعیت حاکم اسلامی در عصر غیبت اشاره می‌کنیم و سپس وارد بحث اصلی یعنی دیدگاه امام (س) درباره نقش مشروعیت‌بخشی مردم در نظام اسلامی می‌شویم:

الف) ولایت انتصابی

طبق این نظریه در زمان غیبت، فقیه حق حاکمیت دارد و حکومت از سوی خدا به وسیله امامان معصوم علیهم‌السلام به فقها واگذار شده است و حکومت فقیه تنها به این دلیل مشروع است که با واسطه از سوی خداست.

چرا که حاکمیت فقط حق خداوند است و تنها کسی می‌تواند صاحب این حق شود که از سوی خداوند مأذون باشد. از این نظر به همان معیاری که حکومت رسول‌الله مشروعیت دارد، حکومت امامان معصوم علیهم‌السلام، و نیز ولایت فقیه در زمان غیبت مشروعیت خواهد داشت.

با این تفاوت که نصب فقیه با واسطه و از طریق اختیاری است که امام معصوم علیه‌السلام به صورت عام به فقهای واجد شرایط بخشیده است.

لازم به ذکر است که بر طبق این نظر هرگاه یکی از فقهای واجد شرایط برای اقامه حکومت پیشقدم شد و اوامر حکومتی صادر کرد، دیگر تخییری باقی نخواهد ماند و ادله نصب فقیه یا الزام برپایی حکومت در مورد فقیه متصدی حکومت، قطعی خواهد شد!

در این دیدگاه، مردم نقشی در مشروعیت بخشیدن به حاکمیت ندارند و مشروعیت حکومت، امری الهی است. جایگاه مردم در این اندیشه منحصر در به فعلیت رساندن ولایت و تقویت او در سازماندهی نظام بوده و موجب مقبولیت و کارآیی رهبری می‌شود. ناگفته پیداست که در صورت عدم همراهی مردم در پذیرش ولایت، حکومت اسلامی به فعلیت نمی‌رسد و عینیت خود را از دست می‌دهد هر چند مشروعیت آن به جای خود باقی است.

ب) ولایت انتخابی

بعضی خواسته‌اند نقش مردم را در حکومت اسلامی ـ در زمان غیبت ـ پررنگ‌تر کنند. از این رو گفته‌اند: چون آنچه از سوی خدا توسط امامان معصوم علیهم‌السلام به فقها واگذار شده ولایت عامه است، یعنی نصب فقها مانند نصب معصومان برای حکومت و ولایت نیست

که به گونه‌ای خاص و معین بوده باشد؛ بلکه برای معین شدن یک فقیه و واگذاری حکومت و ولایت به او، باید از آرای مردم کمک گرفت و حکومت او مشروعیتی تلفیقی دارد. بدین معنا که مشروعیت ولایت فقیه به نصب الهی، و نیز رأی مردم است و رأی مردم در عرض نصب الهی، جزء تعیین‌کننده مشروعیت برای حکومت فقیه است. به این ترتیب عامل اصلی مشروعیت حکومت فقیه در زمان غیبت، نصب الهی است، ولی خداوند شرط کرده است که تا آرای مردم نباشد فقیه حق حاکمیت ندارد و رأی مردم، شرط مشروعیت حکومت فقیه است.

دیدگاه امام خمینی(س) دربارهٔ مشروعیت حکومت و بررسی نقش مردم در این‌باره:

بسیاری از متفکرین با استناد به مکتوباتی از امام که به بحث حاکمیت و منشأ مشروعیت آن در حکومت اسلامی پرداخته‌اند: همچون کشف اسرار؛ رساله اجتهاد و تقلید؛ جلد دوم کتاب البیع و کتاب ولایت فقیه بر این مسأله پای فشرده‌اند که امام از قائلین به نظریهٔ ولایت انتصابی بوده‌اند. همچنان که این مسأله را به راحتی از منابع فوق‌الذکر می‌توان برداشت کرد، امام در این تألیفات خود که همگی مربوط به سالهای قبل از انقلاب می‌باشد، از نقش مردم به عنوان مبنای مشروعیت حکومت اسلامی هیچ سخنی به میان نیاورده‌اند.

اما بعضی دیگر به خاطر وجود جملاتی از حضرت امام در مجموعه کتب صحیفه امام که صراحتاً مردم را در مشروعیت‌بخشی به حکومت دخیل می‌دانند؛ حضرت امام(س) را قائل به ولایت انتخابی دانسته‌اند.

از آنجا که امام(س) از لحاظ زمانی، در برهه‌ای خاص از زندگی سیاسی خود وارد بحث مردم شده و به کرّات از دخیل بودن رأیِ مردم در قانونیت بخشیدن به حکومت سخن گفته‌اند، نظریات مختلفی در این زمینه ارائه شده که معتقد به وقوع تطور و تحول در اندیشه امام(س) دربارهٔ مسأله مشروعیت است؛ عده‌ای نیز ضمن رد این تطور و تحول که مستلزم احاطه بیشتر در مورد اندیشه‌های فقهی ـ سیاسی امام(س) می‌باشد؛

تداوم نظریه ولایت انتصابی در اندیشه امام(س) را اثبات کرده‌اند.

بسط همه‌جانبه این مبحث، در حوصله مقاله فعلی نیست و ما در اینجا به طور اجمالی به ادله قائلین به نظریه انتصابی ولایت فقیه و سپس ادله معتقدین به ولایت انتخابی فقیه در اندیشه امام(س) پرداخته و در نهایت به توضیح این تعارض از دیدگاه بعضی متفکرین خواهیم پرداخت:

الف) امام خمینی(س) و ولایت انتصابی فقیه

۱. کشف اسرار: این کتاب اولین اثر مکتوب است که امام(س) با استناد به آن به ولایت‌فقیه اشاره کرده‌اند. این کتاب ضمن نفی مشروعیت همه حکومتهای غیر اسلامی به ترسیم حکومت ولی فقیه می‌پردازد. در باب حاکمیت الهی در این کتاب آمده است:

> کسی جز خدا حق حکومت بر کسی را ندارد و حق قانونگذاری نیز ندارد و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند.(۱)

> جز سلطنت خدایی همه سلطنتها برخلاف مصلحت مردم و جور است و جز قانون خدایی همهٔ قوانین باطل و بیهوده است.(۲)

امام(س) در این کتاب در مورد اینکه چرا حکومت حق ولی فقیه است می‌نویسند:

> مبانی فقه عمده‌اش (مبانی عمدهٔ حق حکومت برای فقیه) اخبار و احادیث ائمه علیهم‌السلام است که آن هم متصل است به پیغمبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و آن هم از وحی الهی است.(۳)(۴)

۲. الرسائل: امام خمینی(س) در رساله اجتهاد و تقلید این کتاب در باب مشروعیت الهی چنین می‌فرمایند:

> صرف نبوت، رسالت، وصایت و یا علم، در هر درجه‌ای و نیز دیگر فضایل موجب آن نمی‌شود که حکم آن صاحب فضیلت نافذ بوده و گردن نهادن به آن لازم باشد

---

۱. خمینی، روح‌الله؛ کشف اسرار؛ ص ۱۸۴.

۲. همان؛ ص ۱۸۶.

۳. همان؛ ص ۱۸۷.

۴. توجه: ما در اینجا فقط به مبحث حاکمیت الهی و مسأله مشروعیت توجه داریم و لذا متعرض به شبهات مربوط به تطور ولایت فقیه در اندیشهٔ امام و اینکه چرا در قسمتهایی از کشف‌اسرار امام(س) از نظارت فقیه سخن گفته‌اند و نه ولایت او نشده‌ایم.

آنچه عقل بدان حکم می‌کند این است که (حکم خداوند) در حق بندگانش نافذ است چرا که او مالک و خالق آنها بوده و هرگونه تصرف و دخالتی در کار آنها تصرف در ملک و سلطنت خود اوست از این رو تنها او استحقاق ذاتی فرمانروایی و سلطه بر همه موجودات را دارد و سلطه و نفوذ فرمان و حکم دیگران به جعل و تنفیذ او نیازمند است.[۱]

۳. کتاب البیع: این کتاب از دیگر منابعی است که می‌توان دیدگاه ولایت انتصابی امام خمینی(س) را در آن جستجو کرد:

همچنان که آن حضرت (رسول اکرم ﷺ) امامان ـ علیهم‌السلام ـ را به عنوان جانشینان خود قرار دادند و آنان را برای حکومت بر تمام مردم منصوب کردند؛ فقیهان را نیز به عنوان جانشینان خود قرار دادند و ایشان را جهت حکومت جزئی و محدود منصوب فرمودند و فرق بین ائمه ـ علیهم‌السلام ـ و فقها از این جهت درست همانند فرق بین حاکم یک کشور و فرماندارانی است که از طرف او در مناطق مختلف آن کشور به کار گمارده می‌شوند.[۲]

فقها از طرف ائمه علیهم‌السلام در جمیع آنچه در اختیار آنان بوده است دارای ولایت هستند البته اگر دلیلی اقامه شود مبنی بر اینکه امری یا اموری به امام معصوم علیه‌السلام اختصاص دارد و از دیگران مسلوب است، اصلی که به اثبات رسانده‌ایم در آن زمینه مستثنا می‌شود؛ در غیر اینصورت، این اصل به کلیت خود باقی است[۳].

۴. ولایت فقیه: این کتاب که در سال ۱۳۴۸ نوشته شده است از مشهورترین نوشتار سیاسی امام(س) در باب ولایت فقیه است که در این کتاب نیز به ولایت انتصابی فقیه تأکید شده است:

همین ولایتی که برای رسول اکرم ﷺ و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست، برای فقیه هم هست.[۴]

لازم است که فقها اجتماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام

---

۱. خمینی، روح‌الله؛ الرسائل؛ رساله اجتهاد و تقلید، مع تذییلات لمجتبی الطهرانی؛ ص ۱۰۰.
۲. همو؛ شؤون و اختیارات ولی فقیه؛ ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع؛ ص ۶۱.
۳. همان؛ ص ۶۵.
۴. خمینی، روح‌الله؛ ولایت فقیه؛ ص ۴۲.

حکومت شرعی تشکیل دهند این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد واجب عینی است و گرنه واجب کفایی است؛ در صورتی هم که ممکن نباشد، ولایت ساقط نمی‌شود زیرا از جانب خدا منصوبند.(۱)

«فقها» اوصیای دست دوم رسول اکرم صلی الله علیه و آله هستند و اموری که از طرف رسول الله به ائمه علیهم السلام واگذار شده برای آنان نیز ثابت است و باید تمام کارهای رسول خدا را انجام دهند چنانکه حضرت امیر علیه السلام انجام داد.(۲)

فقها از طرف امام علیه السلام حجت بر مردم هستند.(۳)

همان طور که بررسی کردیم امام خمینی(س) در مجموعه مکتوبات خویش دربارهٔ ولایت فقیه در قبل از انقلاب همواره بر ولایت انتصابی ولی فقیه تأکید کرده‌اند و در هیچ‌یک از آنها از نقش مردم در پیدایش ولایت برای ولی فقیه و مشروعیت بخشیدن به حکومت او سخنی نفرموده‌اند.

در ادامهٔ این بحث جملاتی از مجموعه کتب صحیفه امام را عنوان می‌کنیم که ظاهراً، بیانگر اعتقاد امام(س) به ولایت انتخابی است؛ بدیهی است برای جلوگیری از به درازا کشیدن مطلب تنها به ذکر چند نمونه اکتفا خواهیم کرد:

ب) امام خمینی(س) و ولایت انتخابی

ارادهٔ ملت، نقشی در روی کار آمدن شاه نداشته است. بنابراین سلطنت وی از اساس، غیرقانونی است و از مشروعیت برخوردار نیست.(۴)

مجلسین قانونیت ندارد، برای اینکه منبعث از ارادهٔ ملت نیست.(۵)

مردم ایران در تظاهرات بسیار وسیعشان اعلام کردند که ما شاه را نمی‌خواهیم. اعلام رسمی کردند، قطعنامه‌هایی صادر کردند که در این قطعنامه‌ها تصریح شده بود

---

۱. همان؛ ص ۵۲ـ۵۳.
۲. همان؛ ص ۷۷.
۳. همان؛ ص ۸۲.
۴. صحیفه امام؛ ج ۵، ص ۱۷۳.
۵. همان؛ ص ۴۰۱.

که رژیم سلطنتی را نمی‌خواهند. بنابراین شاه هیچ‌گونه قانونیتی ندارد.(۱)

وقتی که اینها رأی دادند به اینکه ما سلطنت رضا شاه را، سلطنت محمدرضا شاه را، رژیم سلطنتی را نمی‌خواهیم، سرنوشت اینها با خودشان است. این هم یک راه است از برای اینکه سلطنت او باطل است.(۲)

هرکسی، هر جمعیتی، هر اجتماعی، حق اولی‌اش این است که خودش انتخاب بکند یک چیزی را که راجع به مقدرات مملکت خودش است.(۳)

ما فرض هم بکنیم که همهٔ ملت جمع بشوند و رژیم سلطنتی را رأی بدهند، البته ملت حق دارد که رژیمی را اختیار کند لکن ملت حق ندارد که رژیمی را برای آینده‌ها اختیار کند.(۴)

مردم حق دارند که یک نفری را به عنوان سلطان، به عنوان رئیس جمهور، به هر عنوانی انتخاب کنند. این صحیح است.(۵)

سؤال: [چه چیز را از شاه خُرده می‌گیرید، مشروعیتش، اختناقش و یا اعمال اقتصادی و اجتماعی‌اش؟]

جواب: اولاً در آغاز، سلطنت شاه و نیز پدرش برخلاف میل ملت بوده، و ثانیاً از ناحیهٔ اجانب و برای حفظ منافع آنان بر ما تحمیل شده است. به همین جهت کلیهٔ برنامه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و نظامی وی همگی برخلاف مصالح مردم انجام شده که نتایج زیانبار آن در همهٔ زمینه‌ها اکنون مشهود است.(۶)

تمام ملت رأی دادند که شاه نباید باشد و باید دنیا این معنی را بداند که شاه به هیچ‌وجه دیگر قانونیت ندارد.(۷)

مجلسی که بدون اطلاع مردم است و بدون رضایت مردم است، این مجلس

---

۱. همان؛ ص ۲۰۴.
۲. همان؛ ج ۶، ص ۱۲.
۳. همان؛ ج ۴، ص ۴۹۲.
۴. همان؛ ج ۶، ص ۱۹۷.
۵. همان‌جا.
۶. همان؛ ج ۴، ص ۴۱۳.
۷. همان؛ ج ۵، ص ۲۰۳.

مجلسِ غیرقانونی است.[1]

دولت بختیار غیرقانونی است؛ برای اینکه شاه و مجلسین هر دو غیرقانونی هستند. اما شاه؛ برای خاطر رفراندم ملت در تاسوعا و عاشورا؛ و اما مجلسیْن؛ برای اینکه به ملت اتکا ندارد و مجلسی بود که شاه وکلای او را تعیین کرده است.[2]

ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی به ملتمان بکنیم. و اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم. خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم.[3]

همان طور که ملاحظه شد کلیه موارد مذکور که مربوط به سالهای ۱۳۵۷ـ۱۳۵۸ می‌باشد، مردم را در مشروعیت بخشیدن به حکومت دخیل دانسته وقائل به مشروعیت الهی ـ مردمی «نظریه انتخاب» است. در اینجا برای رفع این شبهه که افکار امام(س) دربارهٔ جایگاه مردم در تحقق ولایت فقیه دچار تعارض است به پاسخی که چند تن از مؤلفین محترم در این زمینه داده‌اند می‌پردازیم:

پاسخ به شبهه تعارض

در پاسخ به این شبهه باید گفت که: اگر چه امام خمینی به نظریه استقلالی[4] فقیه باور قطعی داشته‌اند، اما به دلایلی از جمله: احترام و علاقه وافر به مردم و اهمیت بیش از حد به پذیرش و خواست آنها و ضرورت حفظ اسلام و مصالح عمومی و در نظر گرفتن موقعیتهای زمانی و مکانی جدید، عملاً «نظریه احتیاطی» را پیش گرفته‌اند، تا به هر دو نظریه سابق عمل شود. عمل به نظریه احتیاطی، عمل به همه آراست و بر این دلالت دارد که فقیه در صورتی «ولی امر» می‌گردد که مردم او را بپذیرند. بدین ترتیب امام(ره) با علاقه مفرط به مردم و چشم‌پوشی از حق شرعی خویش، ضمن رعایتهای احتیاطهای شرعی در امر زعامت، به مردم نقش بیشتری اعطا کردند و

---

۱. همان؛ ج ۶، ص ۱۳.
۲. همان؛ ج ۵، ص ۳۸۱.
۳. همان؛ ج ۱۱، ص ۳۴.
۴. منظور از نظریه استقلالی همان ولایت انتصابی است.

بدین وسیله بنا به قاعده الزام، حجت را بر همگان با استواری بیشتری تمام نمودند.[۱]

آیت‌الله آذری قمی نیز در کتاب ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام با تأکید بر صحت نظریه انتصابی فقیه و ذکر ایراداتی بر نظریه مقابل آن، به تبیین نظر امام در این‌باره پرداخته است.

به عقیده ایشان:

امام راحل ﷺ در بحث ولایت مطلقه فقیه، این منصب را تفویضی از جانب خداوند متعال و پیامبر عظیم الشأن می‌دانند، نه از سوی مردم و آرای دموکراتیک، اگرچه در قانون اساسی و برخی از سخنرانی‌های خود ذکری از اتکا و استناد حکومت به آرای مردم هم به میان آورده‌اند جمع بین این دو گفتار به نظر من این است که بگوییم: معظمٌ‌له، اعتماد به مردم در تشکیلات حکومتی را، به استناد اختیارات الهی خود، به مردم مسلمان و ایثارگر ایران هدیه کرده‌اند[۲].

آیت الله یوسف صانعی نیز ضمن اشاره به سه نگرش درباره ولایت فقیه، امام(س) را معتقد به نظریه انتصابی فقیه دانسته و آن را عالی‌ترین نظریه می‌نامند. ایشان با ارائه نظریهٔ احتیاطی معتقدند:

یک نظریه احتیاطی در زمینه ولایت فقیه است و طرفدارانش نیز کمند که اگر ما به این نظریه عمل کنیم تا زمانی که تشیع و فقه و ولایت باقی است به همه آرا عمل کرده‌ایم و آن این است که گفته‌اند: فقیهی را که مردم به عنوان ولی امر بپذیرند ولی امر است؛ تا مردم نپذیرند ولی امر نیست. این یک نظریه احتیاطی است نه یک نظریه علمی؛ یعنی گفته‌اند اگر این کار را بکنیم دیگر به همه گفته‌ها عمل کرده‌ایم.

من فکر می‌کنم در قانون اساسی (مصوب سال ۱۳۵۸) برای اینکه به این نظریه احتیاطی عمل شده باشد ـ و البته زیانی ندارد و پایگاه ملی هم حفظ می‌شود ـ گفته‌اند کسی یا شورایی که مردم به رهبری شناخته‌اند، دارای مقام رهبری می‌شود، آنها که قائل به رهبر و مقام ولایت فقیهند به یکی از این دو نظریه معتقدند، یا می‌گویند فقیه(چه) مردم به او رأی بدهند و چه مردم به او رأی ندهند (ولی امر است) یا می‌گویند در صورتی ولی امر است که مردم به او رأی بدهند و در هر حال بدهد دو

---

۱. اخوان کاظمی، بهرام؛ قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی(ره)؛ ص ۱۳۸ـ۱۳۹.
۲. آذری قمی، احمد؛ ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام؛ ص ۱۶۸ ـ ۱۶۹.

نظریه عمل شده است و جمع بین این دو نظریه است و این بی‌اشکال‌ترین راه از نظر عمل است که در قانون اساسی آمده است و به جایی هم ضربه و ضرری وارد نمی‌شود.(۱)

یک سؤال!

در ادامه این بحث در صدد پاسخگویی به این سؤال هستیم که: اگر زمانی اکثریت مردم یا نامسلمان شوند و یا در عین مسلمان بودن رأی منفی به جمهوری اسلامی بدهند و ادامهٔ برقراری این نظام را نخواهند؛ وظیفه حکومت اسلامی چه خواهد بود؟

بعضی در پاسخ گفتن به این سؤال وجود دو راه را در مقابل این مسأله بیان می‌کنند: یکی اینکه با زور، با غلبه و سلطه اقتدار خودمان را حفظ کنیم و رأی اکثریت را به رسمیت نشناسیم چون ما خودمان را بر حق می‌دانیم.

راه دوم اینکه بپذیریم با اینکه حق با اقلیت است؛ اما چون اکثریت به بلوغ ادراک این واقعیت نرسیده‌اند عرصه را به آنها بسپاریم و یک کار فرهنگی درازمدت را شروع کنیم تا دوباره در جامعه اکثریت پیدا کنیم.(۲)

حال می‌پردازیم به نظر امام خمینی(س) در این باره:

اکثریت هر چه گفتند آرای ایشان معتبر است ولو به خلاف، به ضرر خودشان باشد. شما ولیّ آنها نیستید که بگویید که این به ضرر شماست ما نمی‌خواهیم بکنیم. شما وکیل آنها هستید؛ ولیّ آنها نیستید.

... شما آن مسائلی که مربوط به وکالتتان هست و آن مسیری که ملت ما دارد، روی آن مسیر راه را بروید، ولو عقیده‌تان این است که این مسیری که ملت رفته خلاف صلاحش است. خوب، باشد. ملت می‌خواهد این طور بکند، به ما و شما چه کار دارد؟ خلاف صلاحش را می‌خواهد. ملت رأی داده؛ رأیی که داده متّبع است.(۳)

ملت حق دارد که رژیمی را اختیار کند لکن ملت حق ندارد که رژیمی را برای آینده‌ها اختیار کند یعنی امروز همهٔ مقدرات مملکت به دست خود مردم باید اداره

---

۱. صانعی، یوسف؛ ولایت فقیه؛ ص ۳۰ـ ۳۱.

۲. پژوهشنامه متین؛ ش ۱، س ۱ (زمستان ۱۳۷۷)، ص ۷۲-۷۳.

۳. صحیفه امام؛ ج ۹، ص ۳۰۴.

بشود. مردم حق دارند که یک نفری را به عنوان سلطان، به عنوان رئیس جمهور، به هر عنوانی انتخاب کنند. این صحیح است. خود مردم به اختیار خودشان این کار را کردند. لکن آیا مردم حق دارند که الآن برای طبقات بعد، برای فرزندان، فرزندانِ فرزندان، الآن تکلیف معین کنند؟ هیچ همچو حقی برای هیچ کس نیست. شما خودتان به حَسَب حقوق بشر، خود شما باید بر مقدرات خودتان حکومت کنید، بر مقدرات خودتان دست داشته باشید؛ اما شما بر مقدرات یک کشور دیگر نمی‌توانید، بر مقدرات یک ملت دیگر نمی‌توانید، بر مقدرات آنهایی که نیامدند هم نمی‌توانید شما دخالت کنید. حقی نیست برایتان.[۱]

هرکسی، هر جمعیتی، هر اجتماعی حق اولی‌اش این است که خودش انتخاب بکند یک چیزی را که راجع به مقدرات مملکت خودش است.[۲]

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، امام(س) ظاهراً در پاسخ به این سؤال به نظریه دوم معتقدند و قطعاً هیچ‌گونه تحمیل و اجباری را در زمینه پذیرش حکومت بر مردم روا نمی‌دانند.

فصل سوم: نظارت مردمی

سومین نقش سیاسی که امام خمینی(س) آن را برای مردم قائلند، نظارت آنان بر حکومت است. این نظارت که همه‌جانبه و در سطحی گسترده است؛ به دو شکل مستقیم و غیر مستقیم اعمال‌پذیر است.

لازم به ذکر است که منظور از نظارت مستقیم در این مبحث، نظارتی است بی‌واسطه که مردم مستقیماً قادر به انجام آن هستند و نظارت غیر مستقیم مردم مربوط به مواردی است که از طریق واسطه‌های قانونی و دولتی انجام می‌گیرد.

الف) نظارت مستقیم

۱. نظارت مستقیم بر رأس هرم قدرت:[۳]

---

۱. همان؛ ج ۶، ص ۱۹۷ـ۱۹۸.
۲. همان؛ ج ۴، ص ۴۹۲.
۳. به دلیل اهمیت ارائه این شکل از نظارت در نظارت اسلامی از جانب امام خمینی(س)، آن را به صورت برجسته و مجزا عنوان نموده‌ایم.

هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده بدهد و در غیر این صورت، اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد ـ خود به خود ـ از مقام زمامداری معزول است و ضوابط دیگری وجود دارد که این مشکل را حل می‌کند.[۱]

اگر یک فرد خیلی به نظر مردم مثلاً پایین، یک فردی که به نظر مردم خیلی اعلا رتبه هم هست، اگر از او یک انحرافی دید، بیاید ـ اسلام گفته برو به او بگو نکن ـ بایستد در مقابلش بگوید این کارَت انحراف بود نکن. می‌گویند عمر گفت ـ در وقتی که خلیفه بود ـ که من اگر چنانچه خلافی کردم به من مثلاً بگویید و چه بکنید. یک عربی شمشیرش را کشید گفت ما با این مقابل تو می‌ایستیم. اگر تو بخواهی خلاف بکنی، ما با این شمشیر مقابلت می‌ایستیم.

تربیت اسلامی این است که در مقابل اجرای احکام خدا و در مقابل راه انداختن نهضتهای اسلامی، هیچ ملاحظه از کسی نکند. این آقاست این غیر آقا، این پدر است این پسر است، این رئیس است، این مَرئوس است، ابداً این مسائل نباشد در کار. مسئله این باشد که این آیا به طریق اسلام دارد عمل می‌کند یا نه. به طریق اسلام عمل می‌کند، هر فردی باشد باید از او قدردانی کرد و تشویق کرد و محبت به او کرد. برخلاف اسلام که باشد، هر فردی می‌خواهد باشد، یک روحانی عالیمقام باشد، یک آدمی باشد که مثلاً رأس باشد، یک سرکرده باشد، وقتی دیدند برخلاف مسیر دارد عمل می‌کند، هر یک از افراد موظفند که به او بگویند که این خلاف است، جلویش را بگیریم.[۲]

خدا می‌داند که شخصاً برای خود ذره‌ای مصونیت و حق و امتیاز قائل نیستم. اگر تخلفی از من هم سر زند مهیای مؤاخذه‌ام.[۳]

همه باید نسبت به همه رعایت بکنند. همه باید نسبت به دیگران. مسئولیت من هم گردن شماست؛ شما هم گردن من است. اگر من پایم را کج گذاشتم، شما مسئولید اگر

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۵، ص ۴۰۹.
۲. همان؛ ج ۱۰، ص ۱۱۰.
۳. همان؛ ج ۲۱، ص ۲۸۲.

نگویید چرا پایت را کج گذاشتی؟ باید هجوم کنید، نهی کنید که چرا؟[۱]

۲. نظارت مستقیم مردم بر سایر ارکان حکومت

ملت موظف است که در این امر صدا دربیاورد. با آرامش [به] عرض برساند؛ به مجلس اعتراض کند؛ به دولت اعتراض کند که چرا یک همچو کاری کردید؟ چرا ما را فروختید؟ مگر ما بندهٔ شما هستیم؟[۲]

امید است ان شاءالله، خداوند شماها را و همهٔ ملت را موفق کند و اسلام را به آن‌طوری که دلخواه است و آن‌طوری که خواست خدای تبارک و تعالی هست به آنطور در این کشور پیاده کنید. و این محتاج است به اینکه تمام کشور ما و تمام ملت ما حاضر باشند در صحنه و خودشان ناظر باشند که اگر کسی تخطی از اسلام و تخطی از قوانین اسلام بکند، او را سرزنش کنند و او را از صحنه خارج کنند.[۳]

رئیس جمهوری که بخواهد سلطنت کند به این مملکت، خود مردم باید جلویش را بگیرند. مجلسی که بخواهد قدرتمندی نشان بدهد و آن مسائلی که سابق و آن افرادی که سابق در مجلس بودند آن کارها را بکنند، خود مردم باید جلویش را بگیرند.[۴]

مسئولیم در مقابل خدا و در مقابل وجدان. و همه‌مان باید مراعات بکنیم؛ یعنی نه اینکه مراعات خودمان را؛ من مراعات همهٔ شما را بکنم؛ شما هم هر یک مراعات همه را. یک همچو برنامه است که همه را وادار کرده که به همه «چرا»بگوییم، همه را. به هر فردی، لازم کرده به اینکه امر به معروف کند.[۵]

این از خصوصیات اسلام است واز خصوصیات کشور اسلامی است وجمهوری اسلامی، که مردم خودشان در صحنه باشند وخودشان ناظر امور باشند.[۶]

ما اگر فایده‌ای از این جمهوری اسلامی نداشتیم الّا همین حضور ملت به همهٔ قشرهایش در صحنه و نظارت همهٔ قشرها در امور همه، این یک معجزه‌ای است که

---

۱. همان؛ ج ۸، ص ۴۸۷.
۲. همان؛ ج ۱، ص ۴۲۳.
۳. همان؛ ج ۱۴، ص ۲۸۵.
۴. همان؛ ج ۱۶، ص ۲۳.
۵. همان؛ ج ۱۰، ص ۱۱۰.
۶. همان؛ ج ۱۴، ص ۲۶۷.

جای دیگر من گمان ندارم تحقق پیدا کرده باشد.[۱]

ب) نظارت غیر مستقیم

همهٔ اجزای مملکت باید نظارت در امور بکنند که نتوانند شیاطین باز رخنه بکنند. در [ادارات] دولتی اشخاصی که رفت و آمد می‌کنند، اینها باید نظارت در کارهای آنها بکنند، یعنی مثل سمت بازرسی و تفتیش و اینطور چیزها که اگر خطایی اینها می‌کنند، تعمدی می‌کنند ـ عرض می‌کنم که ـ خیانتی می‌کنند، به دستگاه قضایی اطلاع بدهند تا اینکه آنها تعقیب بکنند.

همه مصیبتهایی که در این سالها واقع شده است برای این بوده است که دستگاهها سرِخود بوده‌اند... باید اینها خاتمه پیدا بکند... همهٔ جاهایی که یک عضوی از اعضای ادارات دولتی یا دولت، عضوی از اعضای دولت تکفل می‌کنند، مردم موظفند که نظارت کنند در آن. آنهایی که می‌روند آنجا برای گرفتاریهایی که مثلاً دارند، محاکماتی که دارند، می‌روند در کلانتریها، می‌روند در نظمیه، می‌روند در ـ عرض می‌کنم ـ دادگستری و امثال اینها، خودشان باید ناظر باشند که چه می‌گذرد. و خودشان مکلفند، اگر بخواهند مملکت اصلاح بشود مکلفند که چیزهایی که گذشته است اگر خلاف بوده است، به جاهایی که برای این امر تأسیس می‌شود اطلاع بدهند تا تعقیب بشوند.[۲]

در خاتمه این فصل یادآور می‌شویم؛ نظارتی که امام از آن سخن می‌گویند نظارتی همه‌جانبه است که نه تنها همهٔ آحاد ملت قادر به انجام آن، حتی در بالاترین رده‌های حکومتی‌اند؛ بلکه به وظیفه‌ای اجتناب‌ناپذیر برای حفظ و تضمین بقای حکومت بر دوش همه آنها قرار گرفته است.

نظارت مردمی از دیدگاه امام، عامل اصلی کنترل قدرت و مهار آن در حکومت اسلامی است و به خاطر وجود همین عامل است که رابطه زمامدار و ملت در حکومت اسلامی هرگز به رابطه مسلط و زیر سلطه تبدیل نمی‌شود.

---

۱. همان؛ ص ۱۳۳.

۲. همان؛ ج ۵، ص ۵۲۵ـ۵۲۶.

به این ترتیب، نظارت مردم در یک چنین سطح وسیعی می‌تواند از امتیازات برجسته نظام حکومتی اسلام به شمار رود.

فصل چهارم: حمایت از نظام سیاسی

مسأله پشتیبانی و حمایت مردم از دولت از نظر امام(س) از جمله وظایف اساسی و مهم ملت است؛ که امام در سخنانشان مردم را به آن مکرراً فرا خوانده‌اند. در این فصل در صدد توصیف نقش حمایت‌کنندگی مردم در نظام اسلامی و توضیح تبعات عدم توجه به آن، از زبان امام خمینی(س) خواهیم بود:

امروز یک ملت است که دسته‌ای از آن خدمتگزارانی هستند که تدبیر امور کشور و دفاع از آن را با ارادهٔ ملت به عهده دارند، و ملت نیز خود را عهده‌دار پشتیبانی از آنان می‌داند. چنانچه در طول مدت پیروزی انقلاب، سراسر کشور عزیز از زن و مرد، کوچک و بزرگ، در مشکلات دولت و ارتش، سهیم و در رفع آنها هم قدم و همفکر بودند، و در جنگ تحمیلی و چه در جبهه و چه در پشت جبهه تمام ملت در دفاع از کشور سهیم می‌باشند و ارادهٔ چنین ملتی در سرنوشت کشور و در جنگ و صلح تعیین کننده است.[1]

ملت با تمام قوا باید در مقابل دسیسه‌ها مقاومت کنند، توطئه‌ها را بشکنند؛ با کمال مراقبت انقلابی این جنایتکاران را شناسایی کنند و به دادگاههای انقلابی معرفی کنند....

باید دست جنایتکاران از ممالک اسلامی و از عموم مستضعفین قطع شود، و وعدهٔ الهی به همت اقشار ملتهای اسلامی تحقق یابد.[2]

اسلام همهٔ مردم را به رعایت یکدیگر دعوت فرموده‌اند: کُلُّکُم رَاعٍ و همهٔ ما مسئولیم و کُلُّکُم مَسؤول همه باید رعایت... همهٔ ملت را بکنیم، و همه باید از لشکر اسلام باشیم و از گروه امداد...

یکی از امدادهایی که ملت می‌توانند بکنند این است که ایرادها را کم بکنند...

---

۱. همان؛ ج ۱۴، ص ۲۵۲.

۲. همان؛ ج ۷، ص ۴۹۵.

وقت این نیست که ایراد بکنیم.(۱)

از دولت موقت خودتان پشتیبانی کنید. مفسده‌جوها که می‌خواهند بهانه پیدا کنند و تضعیف کنند دولت اسلامی را، به دهان آنها مشت بزنید. تبعیت از دولت موقت اسلامی لازم است. این دولت موقت اسلامی دولتِ اسلامی شرعی است. من اطمینان کامل به دولت دارم و شما هم پشتیبانی کنید از این دولت که آن مسائلی که به عهدهٔ او محول است، که یکی رفراندم است و از مسائل مهم وقت است، و یکی گذراندن قانون اساسی جدید است با آرای موکلین شما. تأسیس حکومت جمهوری اسلامی، غایت آمال همهٔ مسلمین، غایت فرمان خدای تبارک و تعالی [است]. باید از این حکومت پشتیبانی کنید تا بتواند در یک محیط آزاد، در یک محیط صحیح، کارهایی که به او محول شده است انجام دهد.

فضولهایی که در اطراف می‌خواهند با بهانه‌هایی تضعیف کنند حکومت را، باید بدانند که حکومتِ متکی بر ملت ضعیف نخواهد شد. این حکومت به تعیین کسی است که متکی به ملت است؛ این حکومت به تعیین و تصویب ملت است، به پشتیبانی از ملت است. باید او را بیشتر پشتیبانی کنید. و مغرضین را که عمال اجانب هستند و می‌خواهند نگذارند حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی برقرار بشود، آنها را از جامعهٔ خودتان دور کنید، یا نصیحت کنید.(۲)

دولت نمی‌تواند همهٔ کارها را انجام بدهد. شماها باید پشتیبانی کنید، هم از ارتش، هم از ژاندارمری و هم از قوای انتظامی و کلانتریها؛ و همه با هم جلو مفسده‌جویان را بگیرید.(۳)

تنها با استقرار حکومت عدل اسلامی مورد تأیید و پشتیبانی مردم و با شرکت فعالانهٔ همهٔ ملت است که می‌توان خرابیهای عظیم فرهنگی و اقتصادی و کشاورزی را که رژیم فاسد شاه به وجود آورده است جبران نموده و نوسازی مملکت را به نفع طبقات زحمتکش و مستضعف آغاز نمود.(۴)

ما ساواک و تمامی سازمانهای امنیتی ضد مردمی را منحل خواهیم کرد. آگاهی

---

۱. همان؛ ص ۵۰۶.
۲. همان؛ ج ۶، ص ۳۵۲.
۳. همان؛ ص ۵۲۹.
۴. همان؛ ج ۵، ص ۴۲۷.

مردم و مشارکت و نظارت و همگامی آنها با حکومت منتخب خودشان، خود بزرگترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه خواهد بود.(۱)

اکنون که ما در جنگ چنانی هستیم باید ملت ما تحمل لوازم مبارزه با قدرتهای بزرگ را داشته باشد و با دولت همکاری کند و به تبلیغاتی که از جانب منحرفین می‌شود اعتنا نکند تا پیروزی نهایی را به دست آورد...

من متواضعانه از ملت عزیز می‌خواهم که پشتیبانی خود را از قوای مسلح ادامه داده و کشور عزیز اسلامی را با حمایت بیدریغ خود از آسیب دهر نگاه دارید. و نیز اکیداً تقاضا می‌کنم که از آوارگان جنگی که با هجوم کفار بعثی عراق عزیزان و خانمان خود را از دست داده‌اند حمایت برادرانه و خواهرانهٔ خود را ادامه دهید، و نگذارید اینان تلخی آوارگی را احساس نمایند. رحمت خدا بر شما خواهران و برادران ارزشمند که با همت بزرگ خود، هم پشتوانهٔ جنگ تحمیلی بوده و هم یاران وفادار آوارگان جنگی. و البته دولت هم تمام کوشش را در این امر انسانی نموده و می‌نماید لکن حمایت ملت موجب تقویت روحی قوای مسلح و دولت خواهد بود.(۲)

شما لشکر اسلام و قرآن هستید. ملت موظف است به شما احترام بگذارد؛ ملت موظف است از شما پشتیبانی کند.(۳)

مردم عزیز ایران باید مواظب باشند که دشمنان از برخورد قاطع نظام با متخلفین از به‌اصطلاح روحانیون سوءاستفاده نکنند و با موج‌آفرینی و تبلیغات اذهان را نسبت به روحانیون متعهد بدبین ننمایند.(۴)

ملت ما با دولتش، با همهٔ ارگانهای دولتی، دوست هست؛ و نه ارگانهای دولتی می‌خواهند بزرگی به ملت بفروشند، سلطه‌گری کنند به ملت؛ و نه ملت درصدد این است که به دولت خودش یک کاری بکند که خنثی بشود اعمالش. همه با هم هستند. و همه با هم ان شاءالله این کشور را به پیش می‌برند. و نمی‌گذارند که قدرتهایی که در کمین نشسته‌اند و تفاله‌های آنها در بین کشور ما هم هست، [ملت] نمی‌گذارند اینها

---

۱. همان؛ ج ۴، ص ۲۴۸.
۲. همان؛ ج ۱۴، ص ۲۱۶ـ۲۱۹.
۳. همان؛ ج ۶، ص ۵۲۶.
۴. همان؛ ج ۲۱، ص ۲۸۲.

بتوانند کاری انجام بدهند.[۱]

من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می‌کنم! من به واسطهٔ اینکه ملت مرا قبول دارد[تکبیر حضار] ... این آقا که خودش هم خودش را قبول ندارد...تو غیر قانونی هستی! دولتی که ما می‌گوییم، دولتی است که متکی به آرای ملت است.[۲]

نتایج فقدان حمایت مردمی از دولت

در ادامهٔ این فصل درصدد بیان اهمیت حمایت مردمی از دولت، در نظام سیاسی اسلامی از زبان امام خمینی(س) خواهیم بود:

حکومت اگر حکومت ملی باشد به دست ملت یک حکومتی وجود پیدا بکند، چون از خودشان است اگر یک وقتی از بین برود، همه ناراحت می‌شوند اگر بخواهد از بین برود، همه پشتیبان‌اند لکن حکومت اگر چنانچه پایهٔ قدرتش بر دوش ملت نباشد، به این وضع در می‌آید که آن روزی که می‌گویند رفت، خیابانها آنطور شد که دیدید...

وقتی حکومتی پایهٔ قدرتش به دوش ملت نباشد و ملت با قلبش با آن موافق نباشند، هرچه قدرتمند باشد هم نمی‌تواند پایداری کند.[۳]

... ملت می‌تواند این قدرتها را حفظ کند. اگر ملت پشتیبان این جمعیت شد، اینها همه کاری می‌توانند بکنند. و اگر ملت یکوقتی نارضایتی پیدا کرد، اگر امروز صحبت نکنند، چند روز دیگر صدایشان درمی‌آید؛ چند وقت دیگر صدایشان درمی‌آید. آن روزی که ملت صدایش در بیاید، دیگر نمی‌تواند یک قدرتی با آن مقابله بکند.[۴]

یک قدرت بزرگ وقتی پایگاه ملی ندارد، این قدرت نمی‌تواند بایستد سرپای خودش. یک قدرت ولو بزرگ نباشد اگر پایگاه ملی داشته باشد، این غلبه می‌کند. کوشش کنید که پایگاه ملی برای خودتان درست کنید... وقتی پایگاه پیدا کردید، خدا از شما راضی است؛ ملت از شما راضی است؛ قدرت در دست شما باقی می‌ماند، و

۱. همان؛ ج ۱۴، ص ۲۲۷.
۲. همان؛ ج ۶، ص ۱۶ـ۱۷.
۳. همان؛ ج ۷، ص ۵۱۰.
۴. همان؛ ص ۵۱۱.

مردم هم پشتیبان شمایند.[۱]

و در ادامه باز می‌فرمایند:

اگر یک کسی بیاید بخواهد به شما یک تعدی بکند، ملت به او حمله می‌کند. به خلاف اینکه اگر مردم دیدند که اینها با آنها نیستند، اینها دشمن آنها هستند، اگر یک کسی بیاید، یک دزدی بیاید بخواهد به شما حمله کند، آنها کمکش هم می‌کنند.[۲]

اگر پایگاه داشت این مرد بین مردم، اگر نصف قدرتش را صرف کرده بود برای ارضای مردم، هرگز این قدرت به هم نمی‌خورد؛ هرگز مخالفت با او نمی‌شد.[۳]

بنابراین، حمایت مردم از نظر امام خمینی(س) وظیفه‌ای بسیار مهم است و هر حکومتی که پایه قدرتش به دوش ملت نباشد؛ هر چند قدرتمند هم باشد پایدار نیست. بنابراین از جمله وظایف مسئولین و دست‌اندرکاران مسائل حکومتی در نظام اسلامی، جلب حمایت مردمی و قلوب عامه است.

جمع بندی

بنا بر آنچه رفت؛ از نظر امام خمینی(س) نقش مردم در نظام اسلامی نقشی سرنوشت‌ساز و کلیدی است؛ مردم عامل اصلی مقبول بودن حکومت، ضامن استواری و بقا و حامی و ناظر اعمال حکومتند و هر یک به تنهایی قادر به اعمال نظارت بر همه اعمال و ارکان آنند.

حکومتی که در آن مردم تصمیم‌گیرندگان اصلی و ایفاگران نهایی و به تمام معنی در نقش مشارکتند.

مشارکت روح کلام امام(س)، زیربنای تشکیل و استواری نظام اسلامی و پشتوانه محکمی است که حکومت تنها با تکیه بر آن قادر به اعمال قدرت و پایداری است.

---

۱. همان؛ ص ۵۱۱ـ۵۱۲.

۲. همان؛ ص ۵۱۲.

۳. همان‌جا.

حکومت بدون پشتوانه رضایت و حمایت مردم نه بقا دارد و نه قانونی است، و بدون اعمال نظارت آنها، در معرض سقوط و انحراف و ابتذال قرار می‌گیرد؛ چرا که عامل اصلی کنترل و مهار قدرت در نظام اسلامی است.

تحلیل منشأ حاکمیت سیاسی در سیره و نظریهٔ سیاسی امام علی علیه‌السلام

● حجت الاسلام والمسلمین محمد بلالی اوصیاء

چکیدهٔ مقاله

این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که مشروعیت حکومت در نظام دینی ناشی از نصب الهی است یا انتخاب مردم؟ نگارنده درصدد است تا در میان قرائتهای مختلف و مواجههٔ امام علی علیه‌السلام با مسأله حق حاکمیت و منشأ مشروعیت قدرت، قرائتی را برگزیند که البته باید با حق خدادادی آزادی و اختیار انسان و عقلانیت بشر جدید و در عین حال از نقش توحید و دینداری که محور حقیقی زندگی انسان است، غفلت نکند.

برای به دست آمدن چنین هدفی و پاسخ به سؤال مطرح‌شده ابتدا انواع مشروعیت در حکومت را مطرح می‌کند و پژوهشی را در سیرهٔ امام علی علیه‌السلام ارائه داده و در ذیل آن دلیلهای نُه سند نقلی و مسأله بیعت را برای اثبات ادعای خود می‌آورد؛ و در نهایت به بعضی از نقدها و پاسخ به آنها می‌پردازد.

و چنین نتیجه می‌گیرد:

نظریهٔ مشهور ـ که تنها منشأ مشروعیت را «نصب الهی» می‌شمارد ـ جای خود را به نظریهٔ مشروعیت مرکب می‌دهد که در آن مقبولیت رکنی از ارکان مشروعیت است. چنین قرائتی علاوه بر اینکه مقابلهٔ میان سیرهٔ امامان معصوم علیهم‌السلام و سیرهٔ عقلا و نیز مقابلهٔ میان دین و آزادی را نفی می‌کند، می‌تواند برای همیشه دست همه کسانی که به نام حکومت اسلامی، حاکمیت خود و سلیقه‌ها و برداشتهای خود را بر مردم تحمیل می‌کنند، ببندد و ساحت اسلام و تشیع را از استبداد و جباریت، مبرّا کند.

مقدمه

این مقاله در پی پاسخ به این سؤال است که مشروعیت حکومت در نظام دینی ناشی از نصب الهی است یا انتخاب مردم؟

این مقاله بر آن است تا در میان قرائتهای مختلف از مواجههٔ امام علی علیه‌السلام با مسأله «حق حاکمیت و منشأ مشروعیت قدرت» قرائتی را برگزیند که با حق خدادادی آزادی و اختیار انسان و نیز دستاوردهای عقلانی بشر جدید در حرمت نهادن به آزادیهای فردی و اجتماعی، منافاتی نداشته باشد؛ و در عین حال از نقش توحید و دیانت به عنوان محور حقیقی زندگی انسان غفلت نکند.

در این قرائت، نظریهٔ مشهور ـ که تنها منشأ مشروعیت را «نصب الهی» می‌شمارد ـ جای خود را به نظریه «مشروعیت مرکب» می‌دهد ـ که در آن مقبولیت رکنی از ارکان مشروعیت است ـ به این نظریه، اگر چه تا کنون در مقالات، کتابها و مطبوعات مختلف اشاره شده است، اما به نظر می‌رسد مبانی تئوریک آن هنوز کاملاً تبیین نشده؛ و تلاش در این زمینه با توجه به نتایج پربار آن ضروری است. این مقاله در صدد است بخشی از این ضرورت را انجام دهد، و با پرداختن به «جایگاه حق انتخاب ملت در مشروعیت حکومت» جوهر «جمهوریت»[1] در سیرهٔ امام علی را جستجو کند و بر قوام نظریه

---

۱. مراد از «جوهر جمهوریت» همان «حرمت نهادن به حق انتخاب انسان و آزادی و اختیار او در گزینش حکومت مطلوب خویش» است. البته «شکل جمهوری» در معنای جدید آن، مفهوم مولود قرن هفدهم ←

مشروعیت مرکب بیفزاید و در راه رسیدن به این هدف، به مباحث ذیل بپردازد:

الف) تعریف نظریه مشروعیت مرکّب؛

ب) پژوهشی در سیرهٔ امام علی علیه‌السلام؛

ج) نقدها و پاسخها؛

د) نتیجه‌گیری.

الف) تعریف نظریه مشروعیت مرکب

در بحث از مشروعیت حکومت، دو نوع مشروعیت می‌تواند مطرح باشد:

۱. «مشروعیت سیاسی»: به معنای «قانونیت، سزاواری و روابودن و حق داشتن» که در آن رأی مردم منشأ حق حاکمیت است و منابع آن را «سنت» یا «کاریزما» یا «قانون» تشکیل می‌دهند و محل بحث از چنین مشروعیتی، جامعه‌شناسی سیاسی است.

۲. «مشروعیت دینی»: به معنای «شرعیت و مطابقت با شرع» که در آن رأی دین، منشأ حق حاکمیت است و منابع آن را کتاب قرآن، سنت پیامبر، عقل و اجماع علمای امامیه تشکیل می‌دهند، و محل بحث از چنین مشروعیتی، «فقه» به معنای عام آن ـ علوم اسلامی ـ است. در این تعبیر، حکومت مشروع در مقابل حکومت حرام و باطل قرار می‌گیرد.

در این مقاله، مراد ما از مشروعیت، تنها نوع دوم آن؛ یعنی مشروعیت دینی و فقهی است، که در پاسخ به این پرسشها مطرح می‌شود:

۱. دین، کدام حکومت را مشروع و کدام حکومت را باطل می‌شمارد؟

۲. از نظر دین چه کسی حق دارد حکومت کند؟

و اما تعریف نظریه مشروعیت مرکب: این نظریه که مشروعیت را ناشی از «صلاحیت الهی و رضایت مردم» می‌داند در مقابل نظریه «مشروعیت بسیط» قرار

میلادی است که پس از انقلاب کبیر فرانسه بسط و توسعه یافت و البته چنین پدیدهٔ مدرنی را نمی‌توان در «دوران ماقبل مدرن» جستجو کرد؛ اما جوهر جمهوری جدید همان است که در مبانی کلامی ما و نیز در سیرهٔ پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علی علیه‌السلام در متن دوران ماقبل مدرن به آن توجّه شده است.

دارد.[۱] مشروعیت بسیط تاکنون از دو دیدگاه مطرح شده است:

۱. حق حاکمیت ناشی از نصب خداوند فقط (نظریهٔ نصب یا مشروعیت، مقبولیت)؛

۲. حاکمیت ناشی از رأی و بیعت مسلمانان فقط (نظریه انتخاب).[۲]

در جامعهٔ شیعی ما، دیدگاه اوّل، جدّیترین مخالف نظریه مشروعیت مرکب محسوب می‌شود: در این دیدگاه، تنها منشأ حق حاکمیت، نصب خداوند متعال است و هنگامی که خداوند در هر یک از منابع شریعت ویژگیهایی را برای حاکم، برشمرده است.[۳] همان فرد حاکم منصوب خداوند بر مردم است و هیچ کس حقّ تخلف یا اظهار نظر یا تعیین یا انتخاب را نخواهد داشت.

از نظر مدافعین این دیدگاه، رأی مردم شأن منشأ بودن را ندارد هر چند برای به فعلیت رساندن حکومت صالح الهی به کار می‌آید به گونه‌ای که اگر مردم نخواهند، حکومت امکان تحقق نمی‌یابد. به عبارت دیگر، رأی مردم ابزاری برای به فعلیت رساندن حکومت صالح الهی است و مقبولیت این حکومت ذاتاً مشروع، لازمهٔ تحقق آن است. مثلاً امامان معصوم اگرچه معمولاً، توسط مردم به حکومت نرسیدند، اما حاکم مشروع و حقیقی مردم بودند و اقبال یا عدم اقبال مردم، هیچ تأثیری در اصل مشروعیتشان نداشت و تنها به علت رویگردانی مردم، تحقّق حکومت برای ایشان

---

۱. همه کسانی که تاکنون در باب منشأ حقّ حاکمیت سخن گفته‌اند (اعمّ از قائلین به نظریه نصب الهی و کسانی که انتخاب مردم را نیز به هر دو نحو مورد توجه قرار داده‌اند) به گونه‌های مختلف (بر اساس تفاوت آرا) تقسیم‌بندی می‌شوند، و آرای هر یک ویژگیهای خاص خود را دارد. [برای آگاهی تفصیلی از انواع نظریات. ر.ک. به: نظریه‌های دولت در فقه شیعه] اما اجمالاً «مشروعیت مرکب» در مقابل همهٔ کسانی است که انتخاب مردم را در مشروعیت حکومت دخیل نمی‌دانند.

۲. این نظریه، رأی مسلمانان را یگانه منشأ مشروعیت دینی می‌شمارد که اولین بار در میان علمای اهل تسنن مطرح شد و همواره نیز دیدگاه رسمی آن تلقی می‌شود و البته در میان علمای شیعی مدافع محض ندارند. واقعیت آن است که رأی جامعه مسلمانان به یک نفر (از آن جهت که می‌تواند انتخاب باطلی باشد) به تنهایی موجد مشروعیت حقیقی نیست و از این نظر، تفاوت جدّی با رأی مردم غیر مسلمان ندارد (مثل هنگامی که مسلمانان فردی را بدون داشتن شرایط الهی انتخاب کنند) و این نکته می‌تواند وجه اشتراک این نظریه با نظریه مشروعیت سیاسی باشد و ما نیز به آن نخواهیم پرداخت.

۳. برای آگاهی تفصیلی از ویژگیهای حاکم صالح الهی، ر. ک. به: منتظری، حسینعلی؛ **مبانی فقهی حکومت اسلامی**؛ ج ۲، ص ۳۳ (بحث و بررسی تفصیلی در شرایط رهبر).

امکان نیافت.

در این دیدگاه، یک اشکال اساسی وجود دارد و آن این است که ارادهٔ مردم تنها راه به فعلیت رساندن یک حکومت نیست، بلکه راههای دیگری نظیر «کودتا یا به کارگیری زور» نیز وجود دارد، صاحبان چنین دیدگاهی باید توضیح دهند که آیا چنین ابزاری را برای رسیدن به اهداف اسلامی جایز می‌دانند یا استفاده از این راهها را نامشروع می‌شمرند؟

در فرض اول: مشکل ما بر سر یک اختلاف مبنایی ـ کلامی است و باید با آنها دربارهٔ فلسفهٔ آفرینش، تعریف انسان، دین، اختیار و آزادی به گفتگو پرداخت تا روشن شود که آیا در «انسان بدون آزادی» و «بهشت رفتن با زنجیر» اثری از حکمت آفرینش وجود دارد؟ و از دو گزینهٔ «دین تحمیلی» و «دین تمکینی» کدام یک مورد نظر قرآن است؟ یا اینکه تعریف «حق» و «تکلیف» چیست و جایگاه و ساحت هر یک کجاست؟

اما در فرض دوم: اگر تمسّک به اکراه و جبر و تحمیل یا کودتا علیه حکومت مطلوب ملت را، غیرمشروع می‌شمرند، باید بگوییم این درست همان چیزی است که «کسب رضایت مردم در نظام سیاسی» را به یک ضرورت تبدیل می‌کند و از آن «یک واجب شرعی» می‌سازد. زیرا لازمهٔ دستیابی به حکومت بدون رضایت مردم، دست زدن به اعمالی غیر مشروع (از سنخ خشونت) است و لازمهٔ یک عمل غیر مشروع، خود، غیر شرعی خواهد بود. در همین جا نطفهٔ نظریهٔ «مشروعیت مرکب» منعقد می‌شود.

نظریهٔ مشروعیت مرکب

حکومتی را که تمام صلاحیتهای یک حاکم الهی را داشته باشد، اما منتخب و مورد رضایت مردم نباشد، غیر شرعی می‌داند (و البته حکومت غیر صالح را ـ حتی اگر منتخب مردم باشد ـ نیز مشروع نمی‌داند.) این نظریه معتقد است که همان خداوندی که در منابع شریعت، شرایط حاکم صالح مورد رضایت خویش را برشمرده است، آزادی را نیز حق مردم خواسته و «اکراه بر آنها در انتخاب دین و آیین» را در کتاب آسمانی خویش نفی کرده و به هیچ حاکمی (ولو حاکم صالح الهی) اجازهٔ حکومت مبتنی بر تحمیل را

نداده است.

ب) پژوهشی در سیره امام علی علیه‌السلام

در این بخش، با استناد به دلایل نقلی از سیرهٔ امام علی علیه‌السلام، تحلیل مسأله بیعت و در پایان با نتیجه‌گیری تحلیلی به صحت قرائت «مشروعیت مرکب» خواهیم پرداخت.

۱. ایّها النّاس انّ هذا أمرکم لیس لاحدٍ فیه حقٌّ الاّ من أمّرتُم...؛ ای مردم، همانا این (حکومت) مسأله‌ای مربوط به شماست و برای احدی حقّی در آن نیست مگر آنکه شما امیرش گردانید...[۱]

۲. انّما الشوریٰ للمهاجرین و الانصار فإن اجتمعوا علی رجلٍ و سمّوه إماماً کان ذلک لله رضی...؛ شورا، حق مهاجرین و انصار (خبرگان و نمایندگان مورد اعتماد مردم و قبایل) است، پس اگر آنان بر حکومت کسی اجتماع کردند و او را امام نامیدند، این عمل رضایت خداوند را در بر دارد.[۲]

دربارهٔ این نکته که شورا را حق مهاجرین و انصار است این توضیح ضروری است که: وضع موجود در آن زمان به این صورت بود که مردم به دلیل اعتمادشان، کار انتخاب حاکمیت را به آنان سپرده بودند.

انّما الناس تبع المهاجرین و الانصار و هم شهود المسلمین فی البلاد علی ولایتهم وامر دینهم؛ همانا مردم پیرو مهاجرین و انصارند و آنان در شهرها گواه مسلمانان در ولایت و دینشان هستند.[۳]

و حضرت نیز با توجه به اینکه این دو گروه شرط صلاحیت و عدالت و تقوا را در انتخاب امام رعایت می‌کنند، سخن از رضایت خدا در منتخب آنها را روا می‌دارد. نباید فراموش کرد که در انتخاب خلیفهٔ اول پس از پیامبر به دلایل مختلف، اجتماع مهاجرین و انصار حتی، با اکثریت نیز انجام نشد و علی‌رغم ادعای بعضی، این شورا حتی از این حیث نیز مشروعیت نداشت. امام در احتجاج با اهل سقیفهٔ بنی ساعده بر این نکته

---

۱. ابن اثیر؛ الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۹۳ ؛ تاریخ طبری؛ ج ۶، ص ۳۰۶۷.
۲. نهج البلاغه؛ نامه ۶.
۳. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۴، ص ۱۷.

تصریح کرده‌اند:

فإن کنت بالشّوری ملکت امورهم فکیف بهذا و المشیرون غُیّبٌ

یعنی چگونه مدّعی هستی که به انتخاب شورا (اهل حلّ و عقد و صحابه کبار از مهاجر و انصار) متصدّی امر ولایت شده‌ای در حالی که چنین کسانی در سقیفه غایب بوده‌اند؟![1]

نتیجه اینکه: امام با تعبیر «انّما الشوری للمهاجرین و الانصار» به هر دو رکن مشروعیت توجه داشته است، هم به رکن الهی مشروعیت (با توجه به رعایت شروط صلاحیت و عدالت و تقوا توسط آنها) و هم به رکن مردمی مشروعیت (اعتماد مردم آن زمان به آنها) و هنگامی که مبانی مشروعیت را در این کلام، تکمیل می‌فرماید:

فإن خرج عن امرهم خارجٌ بطعنٍ او بدعةٍ ردّوه الی ما خرج عنه؛ هر کس از این حکومت مشروع به افترا یا بدعت خارج شود (و قصد توطئه و براندازی داشته باشد) با او مبارزه کنید.

امام علیه السلام در موارد مختلفی بر وجه مردمی مشروعیّت خویش تأکید می‌کند، نظیر آنجا که رأی مهاجرین و انصار را به معاویه گوشزد می‌کند و می‌فرماید:

بیعت مسلمانان با من در مدینه، تو را با اینکه در شام هستی ملزم به اطاعت می‌کند چرا که قوم (مهاجرین و انصار) با من بیعت کردند.[2]

۳. ... ففی المسجد؛ فإنّ بیعتی لاتکون خفیةً الاّ عن رضی المسلمین؛ هنگامی که عده‌ای از اصحاب امام پس از ماجرای قتل عثمان برای بیعت نزد آن حضرت آمدند و تقاضای بیعت کردند، امام بر دو نکته تأکید می‌کند: اول آنکه من پنهانی بیعت نمی‌کنم و این بیعت باید در مسجد (و در حضور همه) انجام شود.

دوم آنکه من فقط با میل و رغبت مسلمانان بیعت می‌کنم (و از تحمیل پرهیز دارم).[3]

۴. دعونی و التّمسوا غیری... و اعلموا إن اجبتکم رکبت بکم ما اعلم... و إن ترکتمونی فأنا کأحدکم؛ مرا رها کنید و دیگری را بخواهید... و بدانید که اگر من درخواست شما را

---

۱. زرزور، نعیم؛ دیوان امام علی علیه السلام؛ ص ۱۳.

۲. ابن قتیبه؛ الإمامة و السیاسیة؛ ج ۱، ص ۸۴.

۳. تاریخ طبری؛ ج ۶، ص ۳۰۶۶.

اجابت کنم براساس باورهای خودم بر شما حکومت می‌کنم... و اگر رهایم کنید مانند یکی از شما خواهم بود.(۱)

در این فراز، امام علیه السلام مردم را در انتخاب خویش مختار و مسئول می‌خواند و آنها را از عواقب انتخاب خویش آگاه می‌کند تا فریب و ظاهرنگری در کار نباشد و بعدها نیز عذری نیاورند.

۵. ایّها النّاس انّ احقّ النّاس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامرالله فیه... و لعمری لئن کانت الإمامةُ لاتنعقد حتی تحضرها النّاس فما الی ذلک سبیل...؛ ای مردم، همانا سزاوارترین و شایسته‌ترین مردم به امر (حکومت)، تواناترین آنها و داناترینشان به دستورات الهی است... به جانم سوگند که اگر نبود اینکه امر حکومت جز با حضور همه مردم منعقد نمی‌شود و سپس راهی برای دستیابی به آن (حضور همه مردم) نیست...(۲)

لاجرم این امر در آن زمان به اهل حلّ و عقد سپرده شد تا به نمایندگی از مردم امر حکومت منعقد شود. «انعقاد» نتیجه عقد است، و عقد امری اختیاری است که طرفین قرارداد با انتخاب و اراده خویش شکل می‌دهند.

در این خطبه از نهج البلاغه تصریح شده است که امر حکومت و بی‌حضور همهٔ مردم منعقد نمی‌شود و با توجه به اینکه در زمانهای گذشته شرکت و حضور و بیعت آحاد جامعه ـ به دلیل دوری مسافت و نبود امکانات ـ مقدور نبوده است در نتیجه سپردن امر انتخاب و بیعت به مهاجرین و انصار، امری قابل درک است. البته سپردن انتخاب حاکم به اهل حلّ و عقد دلیل دیگری نیز دارد و آن اینکه مردم عموماً، به یک مجموعهٔ «خبره» راحت‌تر اعتماد می‌کنند تا یک نفر، و آگاهیهای آنها نیز عموماً کمتر از آگاهیهای «نخبگان» است، در نتیجه کار یک انتخاب اطمینان‌بخش را به آنها می‌سپارند و در چنین کاری هم حق مردم مراعات می‌شود و هم به حقیقت نزدیکتر است. از این رو با توجه به اینکه در دنیای جدید همه مردم امکان شرکت در انتخابات را دارند، انتخاب دو مرحله‌ای حاکم نیز امری معقول و منطقی به نظر می‌رسد.

---

۱. نهج البلاغه؛ خطبه ۹۲.

۲. همان؛ خطبه ۱۷۲.

۶. لولا حضور الحاضر و قیام الحجّة بوجود الناصر و ما اخذالله علی العلماء أن یُقارُّوا علی کظّة ظالم و سغب مظلوم لألقیتُ حبلها علی غاربها؛ اگر افراد حاضر حضور نداشتند و حجّت به وجود یاور اقامه نشده بود و خداوند از علما پیمان نگرفته بود که بر شکمبارگی ستمگر و گرسنگی ستمدیده، تن ندهند ریسمان شتر خلافت را بر کوهانش می‌افکندم.[1]

اگر «پیمان خداوند با عالمان بر نجات مظلومان و خروش علیه ظالمان» علت تامّه برای مشروعیت خلافت حضرت بود دیگر نیازی به حجت دانستن بیعت مردم نبود. استفاده از قدرت و حکومت برای رسیدن به آن هدف مقدس، وقتی مشروع است که رضایت مردم به آن قدرت و حکومت را به همراه داشته باشد. نمی‌شود برای دفع ظلم و کمک به مظلوم، ظلم دیگری را مرتکب شد که آن سلب اختیار خدادادی از مردم برای تعیین سرنوشت خویش و تحمیل حکومت بر مردم است.

۷. و قد کان رسول‌الله عهد الیّ عهداً فقال: یابن ابی طالب، لک ولاء امّتی فإن ولّوک فی عافیةٍ و أجمعوا علیک بالرّضا فقم بأمرهم و إن اختلفوا علیک فدعهم و ماهم فیه؛ در نامهٔ امیرالمؤمنین علیه‌السلام به شیعیان خویش آمده است: «پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در یک پند با من پیمان بست و فرمود، ای پسر ابی طالب، ولایت بر امّت من از آنِ توست؛ اگر با رضایت و رغبت، تو را به ولایت خویش برگزیدند و با رضایت بر حکومت تو، به توافق رسیدند ولایت آنان را به عهده بگیر و اگر بر خلافت تو اختلاف کردند آنان را به آنچه در آن هستند واگذار.[2]

رضایت مردم در ولایت علی علیه‌السلام شرط و عهد مورد تأکید رسول خدا به ایشان بود و امام علیه‌السلام همواره خود را به پایبندی به این عهد موظف می‌دید.

۸. و الواجب في حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما یموت امامهم او یقتل... أن لایعملوا عملاً... قبل أن یختاروا لأنفسهم اماماً عفیفاً عالماً...؛ آنچه در حکم خدا و حکم اسلام بر مسلمانان، پس از مرگ یا کشته شدن امامشان واجب است آن است که هیچ عملی انجام ندهند پیش از آنکه برای خویش امامی دانا و پاکدامن

---

۱. همان؛ خطبه ۳.

۲. ابن طاووس؛ کشف المحجة؛ ص ۱۸۰.

و... انتخاب و اختیار کنند.(۱)

اگر چه بر مردم واجب است که چنان امامی را برگزینند، اما امیرمؤمنان عمل به این واجب را نیز با عنصر «اختیار» در آمیخته‌اند.

۹. «بیعت»؛ سیرهٔ امام علی علیه‌السلام نیز (همچون رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله) در حکومت، بر ضرورت رضایت مردم در قالب «بیعت»، که منشأ اثر در مشروعیت حکومت است، گواهی می‌دهد.

علاوه بر دلیلهای سه و پنج، که در آنها به اهتمام حضرت به بیعت اشاره شده بود، مستندات تاریخی صریحتری نیز در این رابطه وجود دارد، نظیر آنچه در ماجرای بیعت مردم با ایشان وارد شده است:

... آنگاه مردم برخاستند و در منزل علی علیه‌السلام گرد آمدند و به وی گفتند: ما با تو بیعت می‌کنیم، دستت را به سوی ما دراز کن، ما نیازمند فرمانروا هستیم و تو برای این منصب از همه سزاوارتری. حضرت فرمود: این در اختیار شما نیست، تعیین این منصب در اختیار اهل شورا و بدریّون (نمایندگان و نخبگان مورد اعتماد همهٔ مردم) است، پس کسی که آنها به خلافت وی رضایت دادند او خلیفهٔ مسلمانان است، آنگاه ما گرد می‌آییم و دربارهٔ این امر می‌اندیشیم و بدین گونه از بیعت با آنان انکار ورزید.(۲)

امام علی علیه‌السلام نیز ماجرای «بیعت» را خود برای مردم چنین بازگو می‌کند:

شما دستم را گشودید، من آن را بستم، شما آن را کشیدید، من جمع کردم، آنگاه شما به من هجوم آوردید تا جایی که... حتّی کودکان به وجد آمده و افراد مسن خرامان برای بیعت به راه افتادند و افراد علیل و دردمند از جا حرکت کردند و دختران جوان از شوق، بدون روبند برای بیعت شتافتند.(۳)

من به دنبال مردم نیامدم تا آنان به سراغ من آمدند... و با من بیعت کردند... و تودهٔ مردم نیز به خاطر قدرت و غلبه و حادثه‌ای ناگهانی با من بیعت نکردند...(۴)

---

۱. سلیم بن قیس الهلالی؛ کتاب سلیم؛ ص ۸۲

۲. ابن قتیبه دنیوری؛ الامامة و السیاسیة؛ ج ۱، ص ۴۷.

۳. نهج البلاغه؛ خ ۲۲۹.

۴. «انّی لم ارد الناس حتی ارادونی و... بایعونی... و انّ العامه لم تبایعونی لسلطانٍ غالبٍ و لا یعرضٍ حاضرٍ»؛

بیعت بر اساس قدرت و غلبه، استبداد است و بیعت ناشی از حادثه ناگهانی، سوار شدن بر موج اضطرار یا ناآگاهی مردم است و امام در این مسأله، حکومت خود را از هر دو منشأ فوق، مبرّا می‌خوانند.

اینهمه توجه و تأکید بر مسألهٔ بیعت، نوعی ضرورت را القا می‌کند، آن هم نه ضرورتی از سنخ اطمینان یافتن از بقای حکومت یا برای استحکام پایه‌های حکومت؛ یا تکرار صوری یک سنت قبیله‌ای. براستی اگر بیعت در سیرهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام صرفاً بیان اطاعت و فایدهٔ استحکام حکومت و فوایدی از این قبیل داشت، چرا اصرار بر بیعت گرفتن حتی شامل زنان نیز می‌شد در حالی که اگر قاطبهٔ مردان با امام بیعت می‌کردند، آن اغراض عموماً حاصل می‌شد؛ اما هم در فتح مکه (به شهادت آیه ۶۰ سوره ممتحنه) و هم در خلافت امام علی علیه السلام (به شهادت خطبه ۲۲۹ نهج البلاغه) زنان در بیعت با پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام شرکت داشتند. اگر مشروعیت حکومت، وابستگی به رضایت مردم نداشت چرا امام علی علیه السلام اینهمه انکار در قبول حکومت به خرج داد و تا وقتی از بیعت مهاجرین و انصار و شرکت حتی الامکان مردم در بیعت، اطمینان نیافت، آن را نپذیرفت؟! سخنان مختلف ایشان در تأکید بر بیعت مردم و نخبگان آنها و در غیر این صورت نپذیرفتن حکومت، و احتجاج با مخالفین حقانیت و مشروعیت خویش به رأی مردم، بر صحت مدعای ما گواهی می‌دهد.

نتیجهٔ آن سیره، این است که بیعت را به یک رکن دخیل در مشروعیت تبدیل می‌کند، و اساساً همین اصرار بر رأی مردم و بیعت آنها بود که «مستشرقین» با مطالعهٔ تاریخ خلفا، (از سال یازدهم تا چهلم هجری) اصطلاح «جمهوری اسلامی» را برای آن دوران، انتخاب کردند. علی امیری در «فرهنگ‌اصطلاحات» خویش در ذیل اصطلاح «جمهوری اسلامی» می‌نویسد:

اصطلاح جمهوری اسلامی برای عصر خلفای راشدین از سوی مستشرقین نقل قول انتخاب شده، اگر چه بعض آنها، بر سبیل مسامحه است.

و دکتر محمدحسین مشایخ فریدنی در کتاب نظرات سیاسی در نهج البلاغه تصریح

→ نهج البلاغه؛ نامه ۵۴.

می‌کند که:

> این تسمیه لااقل در مورد خلافت ۶۹ ماههٔ امیرالمؤمنین صادق است. چون آن حضرت به اجماع مهاجر و انصار بر مسند خلافت نشست و با وجود اختیاری که در تأویل احکام داشت گامی از قانون اساسی اسلام (یعنی قرآن) فراتر ننهاد.(۱)

پس از علی علیه‌السلام و دوران کوتاه خلافت امام حسن علیه‌السلام، حکومت مبتنی بر صلاحیت الهی و رأی مردمی جای خود را به پادشاهی مبتنی بر تحمیل و بی‌توجهی به خواست مردم سپرد، به گونه‌ای که نه از متأخرین مورّخین و نه هیچ‌یک از مستشرقین، نتوانست حتی نامی از مشروعیت و جمهوریت بر آن نهد.

ابوالأعلی مودودی، ۱۹۰۳ ـ ۱۹۷۹، پس از پژوهش در مسأله خلافت و حکومت اسلامی، ضمن آنکه بر نظریهٔ مقبول این مقاله یعنی: «مشروعیت مرکب» تصریح کرده و از آن به «تئودموکراسی»(۲) تعبیر می‌کند، سیرهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و خلفای راشدین را مبتنی بر فرمانروایی مطلق خداوند، التزام به قوانین قرآن، و آزادی مردم در انتخاب و آزادی اندیشه و بیان، معرفی می‌کند، اما معتقد است همه این ویژگیها پس از دوران حکومت علی علیه‌السلام از بین رفت و جای خود را به جباریت و خشونت و تحمیل داد.(۳) از این رو از نگاه بسیاری از صاحبنظران، وجه شاخص تفاوت میان حکومت علوی و دیگر حکومتهای مدّعی اسلام رعایت حقّ آزادی در انتخاب است.

ج) نقدها و پاسخها

۱. با ثبوت نصّ الهی برای امامت و خلافت و حکومت، هیچ حقی برای انتخاب باقی نمی‌ماند و اساساً با وجود نصّ، انتخاب، معنا ندارد و انسان مکلّف به اطاعت از امام حقّ منصوص از طرف خدا و پیامبر اوست. اکثریت ملاک حق نیست و حتی اگر همهٔ مردم نیز از اطاعت امام منصوب خداوند، سر باز زنند، او از مشروعیت برای حکومت ساقط نمی‌شود و همواره حق حکومت دارد، چنانکه اگر همهٔ مردم نیز با ایشان بیعت کنند،

---

۱. نظرات سیاسی در نهج البلاغه؛ ص ۱۵.

2. Theo - democratic.

۳. خلافت و ملوکیت؛ ص ۱۸۹ ـ ۱۹۰، ۲۰۰ ـ ۲۰۲.

چیزی بر مشروعیت او نیفزوده‌اند، از این رو اگر شرایط مطلوب شریعت در حاکم نباشد، حکومت او وضعاً باطل، غاصبانه و نامشروع است. در نتیجه مردم در برابر خداوند هیچ اراده‌ای از خود ندارند و اراده خداوند بر اساس کتاب، سنت، اجماع و عقل بر خلافت پیامبر و اوصیای او و پس از آنها، فقهای جامع‌الشرایط تعلق گرفته است و همه مکلف به اطاعتند. [البته در این مقام بعضی متعادلتر سخن گفته‌اند و معتقدند «نص» درخصوص پیامبر و اوصیای اوست و در آنجا حق انتخاب وجود ندارد، اما در زمان غیبت معصوم از آنجا که نص، فقط شرایط حاکم را ذکر کرده و فرد خاصی را مشخص نکرده است، مردم مجازند از میان افراد واجدالشرایط مندرج در شریعت، فردی را به حکومت برگزینند.]

۲. اجماع علمای شیعه بر این نکته که تنها منشأ مشروعیت، نصّ الهی و نصب شارع است، متّفقند و هر برداشتی غیر از این، خلافت اجماع است و رأی مردم را منشأ مشروعیت پنداشتن، قول اهل تسنّن است و در میان امامیه هیچ طرفداری ندارد.

۳. با توجه به دو نکته فوق، همهٔ روایاتی که در آنها به حق مردم انتخاب کردن حاکم اسلامی اشاره شده است؛ حمل بر «جدل»، «تقیّه» یا «مماشات» می‌شود.

«جدل» یعنی «معنا را بر قبول فرض مخاطب نهادن و بر اساس آن استدلال کردن.» بعضی از مستندات نظریه انتخاب به نامه‌هایی است که امام علیه‌السلام به معاویه نگاشته‌اند. در آن نامه‌ها ایشان براساس اعتقادات معاویه استدلال کرده تا او را ساکت کنند و این البته «جدل» است و استدلال‌پذیر نیست.

«تقیّه» یعنی (به زبان آوردن عقیده‌ای بر خلاف آنچه در دل می‌گذرد)؛ تقیّه در شرایط بستهٔ سیاسی ـ اجتماعی برای حفظ جان و مال یا رعایت مصلحتی برتر به کار می‌آید و چنین احتمالی در بیان آن روایات، بعید نیست. گاهی نیز ائمه ما، برای مراعات حال و ظرفیت مردم به سنتهای آنان احترام می‌گذاشتند یا برای رعایت مصلحتی برتر در رسیدن به منافع درازمدت دینی، از تصریح به بعضی حقایق پرهیز می‌کردند و در مجموع با جامعه و شرایط آن «مماشات» می‌کردند و تساهل به خرج می‌دادند. (بعضی نیز معتقدند «مماشات» به معنای مماشات در اجرای حکم حق نیست، بلکه مراد آن

است که آن شرایط انتخاب که در روایات آمده، در فرض عدم حضور امام، جاری و جایز است و الّا این قاعدهٔ انتخاب در فرض وجود نصّ رأساً منتفی است.)

«پاسخ و توضیح»

۱. خداوند انسان را مختار آفریده است و در برابر همین اختیار و آزادی است که او را «مسئول» می داند. انسان حق دارد انتخاب کند و البته تاوان انتخاب خویش را نیز در باطن عالم خواهد پرداخت.

آزادی حقّ انسان و یک ارزش برون‌دینی است (دین به معنای شریعت) و پیش از ورود به ساحت شریعت در ذیل عنوان «عدالت» که از اصول دین نیز هست اثبات می‌شود و هیچ کس حق ندارد این حق خداوندی را از انسان سلب کند.

«حکومت»، جانشینی خداست که حاکم بر انسان و جهان است و از این رو انسان کامل را «خلیفه الله» خوانده‌اند. در نتیجه حکومت بر جامعه حق الهی است که ویژهٔ الله و انسان کامل است. اما این حقیقت، لزوماً در ساحت واقعیت تحقق نمی‌یابد و ممکن است مردم از حقّ آزادی و انتخاب و اختیاری که «همان خدا» به ایشان داده است، استفاده کنند و «حقّ‌الله» را به جا نیاورند. **وَ قُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شاءَ فَلْيُؤْمِن وَ مَن شاءَ فَلْيَكْفُرْ**[۱] در چنین فرضی اگر چه مردم تاوان غصب حقّ‌الله را در حقیقت عالم خواهند پرداخت، اما در عین حال، هیچ کس حقّ ندارد ایشان را به ادای حقّ‌الله مجبور کند و با تکیه بر حق خدا، حق خدادادی مردم (یعنی آزادی) را از آنها سلب کند. نتیجه آنکه: حکومت امری دو حقی است حقّ‌الله و حقّ‌النّاس، (که البته حق النّاس مساوی با حقّ‌الله نیست بلکه، به مثابه حقی خدادادی به موازات حق خداست) و مشروعیت، مرکب از دو منشأ فوق است.

توقعِ مراعات شریعت نیز در جوامع دینی، باید بر همین باور، استوار باشد، تا هنگامی که شریعت تبدیل به یک قانون اجتماعی مورد رضایت مردم نشده باشد، احدی

---

۱. «و بگو حقّ همان است که از جانب خداست، پس هر که می‌خواهد ایمان آرد و هر که می‌خواهد کفر ورزد.»؛ (کهف / ۲۹).

حق ندارد مردم را به انجام آن مجبور کند. اما اگر مردم به قانونی رأی دادند که در آن رعایت شریعت به صورت قانون مقرر شد، همه موظف به رعایت آن هستند؛ زیرا در غیر این صورت عدالت نقض می‌شود و عدالت، تنها خط قرمز آزادی است که باید مراعات شود. عدالت را نیز شرع تعریف نمی‌کند؛ زیرا شرع مقیاس و میزان عدالت نیست، بلکه عدالت مقیاس و میزان شرع است و مفهوم کلی عدالت، اساساً یک مفهوم فرا دینی و فرا ملتی است و البته عدالت حکم می‌کند که همهٔ جوامع بشری، بر اساس پیمان مشترک و توافق یکدیگر (و طبیعتاً اکثریت) زندگی کنند تا هرج و مرج لازم نیاید.

با توضیح فوق، اکنون این نکته روشن و قابل فهم است که مسأله «حقوق» از «حقایق» جداست. همهٔ مدّعای ما در نظر گرفتن حق انسان است نه حقیقت؛ ما نمی‌گوییم هر چه اکثریت انتخاب کردند و خواستند همان مشروع و حقّ است و اگر مردم غیر از امام منصوب الهی، دیگری را برگزیدند، به حقیقت عمل کردند. ما می‌گوییم آنها بر حقّ نیستند، اما حق دارند چنین کنند. از این رو اگر حتی «امامِ حق» را مردم نخواهند او به زور نباید بر مردم حکومت کند.

اما طرح این نکته که «مردم در برابر خداوند هیچ اراده‌ای از خود ندارند»، بیشتر به یک مغالطه شبیه است. چه کسی گفته است که مردم در برابر خداوند از خود اراده ندارند؟ ما معتقدیم همان خداوندی که حاکم مطلوب او، حاکمی دارای صلاحیتهای دینی و الهی است، انسان مطلوب او نیز انسان آزاد و مختار است. البته این مطلب مورد قبول نیز هست که «اگر شرایط مطلوب شریعت در حاکم نباشد، حکومت او وضعاً باطل است» اما مگر انسان حق ندارد هیچ عمل باطلی را مرتکب شود و خود مسئول بطلان عمل خویش باشد؟!

به تعبیری دیگر، صلاحیت الهی و رضایت مردم ثبوتاً و اثباتاً «مانعة الجمع» نیستند و می‌توانند توأمان منشأ مشروعیت باشند. بر این اساس، هیچ فرقی میان زمان حضور امام معصوم و منصوب الهی و زمان غیبت او نیست. در هر زمان تنها رضایت الهی (در قالب بیان صفات و شرایط) کافی نیست بلکه، کسب رضایت مردم پس از توجه به رضایت الهی شرط دخیل در مشروعیت است.

۲. ادعای اینکه اجماع علمای امامیه به یگانه بودن منشأ مشروعیت به طور مطلق معتقدند نیز، چندان دقیق به نظر نمی‌رسد؛ علمای امامیه، در این باب بر دو دسته‌اند:

الف) فقیهان قائل به مشروعیت الهی بلاواسطه، که از نظر آنان حضور یا عدم حضور معصوم علیه‌السلام در جامعه در مبنای مشروعیت تغییر ایجاد نمی‌کند. به نظر ایشان مشروعیت دولت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین علیه‌السلام و فقیهان عادل با هم فرقی ندارند. یعنی در مشروعیت سیاسی هیچ یک، از مردم دخالت ندارند.

ب) فقیهان قائل به مشروعیت الهی ـ مردمی که اگر چه در عصر غیبت امام معصوم در دخالت مردم در مشروعیت هم‌داستانند اما در مبنای مشروعیت دولت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین علیه‌السلام به دو قول قائلند:

۱. در مشروعیت دولت معصوم مردم دخیل نیستند (که اکثراً چنین می‌اندیشند).

۲. مشروعیت سیاسی یک صورت بیشتر ندارد و آن الهی ـ مردمی است و بین عصر حضور و غیبت معصوم فرقی نیست.[۱] نکتهٔ مورد توجه دیگر آنکه در دوره‌ای طولانی از حیات علمای امامیه (بویژه از اوایل قرن چهارم تا اوایل قرن دهم) حکومت اسلامی و نقش مردم مسائل مبتلا به و مورد توجهی نبودند از این رو آنها هرگز دقیق و مبسوط وارد این بحث نظری نشدند و به اشاراتی در باب حقانیت نصب الهی، اکتفا کردند (و البته ما نیز در الهی بودن منشأ مشروعیت با مشهور علمای امامیه موافقیم اما معتقدیم این الهی بودن یک رکن از مشروعیت را تشکیل می‌دهد.) در این میان، رأی امام خمینی(س) به‌عنوان بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. امام خمینی که در سال ۱۳۴۸ هـ. ش مباحث ولایت فقیه را در جهت اثبات ضرورت فقاهت، عدالت، تقوا و تدبیر برای حاکم مشروع مطرح کرد،[۲] قبل و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بسیار شفاف در این باره سخن گفت. برای نمونه، در پاسخ به خبرنگار خارجی که پرسید: حکومت اسلامی چگونه حکومتی است؟ پاسخ داد:

حکومت اسلامی حکومتی است که اولاً صددرصد متکی به آرای ملت باشد؛ به

۱. کدیور، محسن؛ نظریه‌های دولت در فقه شیعه؛ ص ۵۰ ـ ۵۱.

۲. خمینی، روح‌الله؛ ولایت فقیه.

شیوه‌ای که هر فرد ایرانی احساس کند که با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می‌سازد.(۱)

اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود اینها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست.(۲)

هر ملتی باید سرنوشت خودش را خودش معین کند.(۳)

جلب نظر مردم از اموری است که لازم است. پیغمبر اکرم جلب نظر مردم را می‌کرد.(۴)

اگر یک فقیهی در یک مورد دیکتاتوری بکند، از ولایت می‌افتد.(۵)

اگر چه ممکن است کسانی پاره‌ای از دیدگاههای امام را مخالف با برداشت ما تلقی کنند، اما با ارجاع متشابهات کلام امام به محکمات آن و سپس با توجه به آخرین دیدگاه ایشان، صحت مدعای ما روشن خواهد شد؛ امام در پایان عمر مبارکش، مشروعیت ولایت فقیه را چنین تبیین کرد:

اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولیّ منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.(۶)

خلاصه آنکه: نسبت دادن یک نظر مطلق مثل «یگانه بودن منشأ مشروعیت» به اجماع یا مشهور علمای امامیه محل بحث و تأمّل جدی و خدشه است و به این آسانی اثبات‌پذیر نیست. اما تشبیه یا نسبت دادن قرائت «مشروعیت مرکب» به قول عامّه نیز ناشی از اشتباه در فهم این نظریه است. برداشت عامه، نظیر «ابن ابی الحدید معتزلی» از

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۵، ص ۴۴۸ـ۴۴۹.
۲. همان؛ ج ۴، ص ۴۷۹.
۳. همان؛ ج ۵، ص ۳۷.
۴. همان؛ ج ۱۷، ص ۲۵۱.
۵. همان؛ ج ۱۰، ص ۷۲.
۶. همان؛ ج ۲۱، ص ۳۷۱.

سیرهٔ امام علی(ع) «انتخاب مسلمانان به عنوان یگانه منشأ مشروعیت» است.[۱] حال آنکه نظریه مشروعیت مرکب در مقابل همه کسانی است که مشروعیت را «بسیط» می‌پندارند حال چه آنان که یگانه منشأ آن را نصب خداوند و چه آنان که یگانه منشأ آن را رأی مردم مسلمان می‌پندارند.

۳. و اما دربارهٔ حمل روایات وارده و سیرهٔ امام علی(ع) بر «جدل، تقیّه یا مماشات»: باید گفت: چنین توجهاتی در جایی به کار می‌آید که «گوینده بر خلاف اعتقاد خود سخن گفته باشد» و اثبات این ادعا، با استناد بر همین روایات و مخاطب بعضی از آنها (نظیر معاویه) ممکن نیست و نیازمند ادله دیگری است. اول باید ثابت شود که عقیدهٔ امام علی(ع) در این باب چیست؟ سپس ادعا شود که این جملات خلاف آن عقیده است و باید حمل بر جدل و غیره شود. اما اگر ادعای جدل، مستند بر «ادله نصب الهی» است، پیشتر روشن شد که نصب الهی و رأی مردم مانعة الجمع نیست و می‌توانند هر دو در مشروعیت دخیل باشد.

نکتهٔ دیگر آن است که اگر همه تصریحات و تأییدات و شواهد فوق را بر «جدل» حمل کنیم، ممکن است «نوعی مکر و فریب جامعه برای رسیدن به هدف درست و مقدس» تلقی شود. حال آنکه ساحت حضرت امام علی(ع) از «مکر» به دور است، چه آنکه ایشان خود هرگز به مکر متوسّل نشد و فرمود: به خدا سوگند، معاویه بزرگتر و باهوشتر از من نیست ولکن او مکر و گناه می‌کند و اگر مکرِ ناپسند نبود، من از زیرکترین مردم بودم.[۲] گفتنی است تنها یک صورت از جدل، آن هم در بعضی از اخبار فوق، ممکن است پذیرفتنی باشد، آن هم جدلی که در آن، امام بر خلاف عقیده‌اش سخن نگفته باشد، اما تمام حقیقت را نیز نگفته باشد. زیرا از آنجا که معاویه و امثال او، به حق الهی ایشان توجه نداشتند و تنها به «شورا» استناد می‌کردند. ایشان هم تنها به شورا و رضایت مردم اشاره می‌کردند و از ذکر جنبهٔ الهی مشروعیت خویش، پرهیز می‌کردند. به عبارت دیگر، جدل به کلام باطل و خلاف، نداشتند بلکه «جدل به کلام حق» می‌کردند.

---

۱. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۴، ص ۳۶.

۲. «والله ما معاویة بأدهی منّی و لکنّه یغدر و لولا کراهیة الغدر لکنت من أدهی الناس»؛ (نهج البلاغه؛ خ ۲۰۰).

د) نتیجه

۱. بر اساس قرائت مشروعیت مرکب و دوگانه (یا تئودموکراسی) از سیرهٔ امام علی علیه‌السلام، حاکم مشروع در نظر ایشان کسی است که صلاحیت الهی و رضایت مردم را با هم، دارا باشد. بدیهی است پس از انتخاب وی، همه مردم علاوه بر رعایت آنچه بر اساس آن بیعت کرده‌اند. (اعم از قوانین شرعی و قوانین اعتباری) موظف به تبعیت و حمایت از او خواهند بود. بر همین اساس، اگر کسی نتوانست حمایت و رضایت اکثریت مردم را (به هر دلیلی) جلب کند و یا اگر حاکمی حمایت و رضایت اکثریت مردم را از دست بدهد، نمی‌تواند (حدوثاً یا بقائاً) به زور و تحمیل بر مردم حکومت کند و باید کنار برود. [البته اگر در ناسازگاری میان مردم و حاکم، امام معصوم علیه‌السلام حاکم باشد (بنا بر ادلّه کلامی شیعی) قطعاً اشکال و عدم توفیق از مردم است و آنان خود را از حاکمیت صالحی محروم کرده‌اند و اگر غیر از امام معصوم، دیگری حاکم باشد ممکن است اشکال از حاکم باشد و به دلیل عدم مراعات کافی در حفظ شئون حاکمیت، لیاقت و شایستگی این امر را از دست داده باشد.]

۲. چنین قرائتی، علاوه بر اینکه مقابلهٔ میان سیرهٔ امام معصوم و سیرهٔ عقلا و مبانی پذیرفته شدهٔ کلام جدید و نیز مقابلهٔ میان دین و آزادی را نفی می‌کند، می‌تواند برای همیشه دست همهٔ کسانی که به نام جانشینی امام معصوم، حاکمیت و سلیقه‌ها و برداشتهای خود را بر مردم تحمیل می‌کنند ببندد و ساحت اسلام و تشیع را از استبداد و جباریت، مبرّا کند و حتی این نتیجه را به دست دهد که از میان قرائتهای مختلف از دین، تنها قرائتی حق حکمرانی بر مردم را دارد که مقبول مردم باشد.

دلایل نقلی مردم‌سالاری دینی

● حجت الاسلام والمسلمین احمد عابدینی

چکیدهٔ مقاله

مقاله پس از بیان معنای مردم‌سالاری دینی و تصویر صحیحی از آن، که به تناقض منجر نشود و رابطهٔ دین با سیاست محفوظ بماند، حکومت مردم‌سالاری دینی را حکومتی می‌داند که در «منطقة الفراغ» یعنی منطقه‌ای که شرع حکم وجوبی و یا تحریمی ندارد، حکومت خود و قوانین خود را بر اساس رأی مردم تنظیم می‌کند.

سپس به مثالهای فراوانی از تاریخ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پرداخته که جلوه‌های روشن مردم‌سالاری است از جمله، مشورت کردن در اصل جنگ یا متارکه در غزوهٔ بدر، مشورت در محل جنگیدن که بیرون مدینه باشد یا درون شهر، و بیرون رفتن برای جنگ به پیروی از اکثریت که جوانان بودند با اینکه نظر شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر جنگ درون‌شهری بود.

مشورت در چگونگی و تاکتیک جنگ در غزوهٔ احزاب که منجر به کندن خندق شد و تصمیم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر دادن یک سوم خرمای مدینه به قبیلهٔ غطفان و نوشتن قرارداد آن، و برگشتن از عمل به آن قرارداد نوشته شده و امضانشده برای احترام به رأی مشورت‌چی‌ها که سخن قبایل خود را می‌گفتند. که اوج مردم‌سالاری را نشان می‌دهد.

با تمسک به این مردم‌سالاری و این دلایل نقلی، نزاع مقبولیت و مشروعیت پایان می‌پذیرد، زیرا در «منطقة الفراغ» اگر به نظر و خواست مردم عمل شود مقبولیت می‌یابد و دیگر نمی‌توان مطلبی را یافت که مشروع باشد، ولی مقبول نباشد و در غیر «منطقة الفراغ» که محدودهٔ احکام الزامی است؛ یا امور عبادی و شخصی است که تعبدی محض است و کاری به حاکم ندارد تا بحث مقبولیت مطرح

شود، بنابر این تنها مشروعیت مطرح است و یا امور اجتماعی است که مطابق فطرت است و بنابر این مقبولیتش عین مشروعیتش می‌باشد و منطقه‌ای یا حکمی که مشروعیتش با مقبولیتش نسازد، موجود نیست.

در اینجا البته استثنایی به چشم می‌خورد. توضیح آنکه پیامبر اکرم ﷺ در صلح حدیبیه نظر مردم را نخواست و خودش تصمیم به صلح گرفت و با اینکه اکثریت با چنان صلحی موافق نبودند آن را به انجام رسانید. ولی این مورد مستند به وحی بوده و خبرهای غیبی از پیروزیهای سریع، پس از این صلح خبر می‌داد، یعنی وحی به پیامبر ﷺ اعلام می‌کرد که این پیمان بزودی مقبولیت نیز می‌یابد. با توجه به نکته‌ای که در این باره نیز ارائه شد باید گفت که رهبران حق ندارند در امور عادی و مشکوک بدون در نظر گرفتن خواست مردم یا برخلاف آن عمل کنند.

ابتدا باید مردم‌سالاری دینی معنی شود تا پس از روشن شدن معنای آن و تصوّر معنایی مورد قبول برای تودهٔ مردم و همچنین نخبگان، ببینیم چه دلیلهای نقلی برای اثبات یا ردّ آن موجود می‌باشد.

اصطلاح مردم‌سالاری دینی، اگر چه جدید است ولی در همین عمر کوتاهش قرائتهای مختلفی به خود گرفته و حتی تفسیرهایی از آن شده که بعضی کاملاً بر خلاف نظر ابتدایی به کار برندهٔ آن می‌باشد.

اما مهم این است که از آن، معناهای خِردپسند و عرف‌پذیر ارائه شود. آنگاه در دلیلهای نقلی کنکاش صورت گیرد تا معلوم شود از بین معانی معقول و عرفی متعدّد کدام‌یک می‌تواند به دلیل شرعی مستند شود تا در صورت منافات نداشتن با دلیل عقلی ضروری، همان برگزیده شود.

بعضی گفته‌اند مردم‌سالاری دینی نمی‌تواند معنای معقول و خردپذیری داشته باشد چون این ترکیب پارادوکسیکال یا متنافی‌الاجزا می‌باشد. مردم‌سالاری این است که نظر، فکر، اندیشه و خواست مردم، محور تصمیمها و برنامه‌ریزیهای حکومت باشد و حکومت مردم‌سالار، حکومتی است که همه تصمیمهای آن بر اساس خواست و نظر مردم باشد. در حالی که «دین» عبارت از راه و روش خاصی است که از عالم بالا به انسان یا جامعه دیکته می‌شود و حکومت دینی، حکومتی است که تمامی تصمیمها و راه و

روشش بر اساس آن دین مورد نظر باشد.

با این تعریف از مردم‌سالاری و دین این دو کلمه با یکدیگر تنافی دارند و مردم‌سالاری دینی، عبارتی پارادوکسیکال یا متنافی‌الاجزا خواهد شد.

بنابراین، یا باید چنین تعبیری را به کار نبرد، یا تلقی خود را از مردم‌سالاری یا از حکومت دینی بیان کنیم.

۱. بعضی برای حلّ مشکل، مردم‌سالاری را به گونهٔ دیگر معنی کرده و گفته‌اند مردم‌سالاری به این معنی نیست که رأی، نظر و خواست مردم حاکم باشد بلکه مهم پذیرش مردمی است. مردم‌سالاری به این معناست که جامعه و تودهٔ مردم چیزی را بپذیرند، اگر زمانی با انتخابات، رفراندوم، تجمعات خیابانی و... راه و روشی را پذیرفتند، اگر چه آن راه و روش در سیستم خود، هیچ نقشی برای رأی و فکر مردم قائل نباشد؛ باز آن راه و روش مردم‌سالاری است.

ظاهراً این گروه باید بپذیرند که اگر مردم با تظاهرات یا انتخابات رژیم دیکتاتوری را برگزینند یا تأیید کنند آن حکومت مردم‌سالار است. در نتیجه حکومت مردم‌سالار دینی نیز، حکومتی است که مردم دیندار آن را پذیرفته و در انتخابات گوناگون آن را تأیید کرده باشند. اگر چه شرکت در انتخابات به خاطر اهداف دیگری نظیر انتخاب نماینده، انتخاب رئیس جمهور و... باشد، نفس شرکت مردم در انتخابات، دلیل پذیرش حکومت است و حکومت نیز باید به وظایف خود که پیروی کامل از دستورات دینی است، اقدام کند.

این معنا از مردم‌سالاری دینی پارادوکسیکال نمی‌باشد و می‌توان دلیلهای عقلی یا نقلی آن را بیان و بررسی کرد. اشکالی که وجود دارد این است که صدق عنوان مردم‌سالاری، در این معنی جداً بعید است، تصور کنید اگر دولتی مردم را به بهانهٔ ترس از فلان دشمن فرضی، هر از چند گاهی به خیابانها بکشانند و مردم نیز از ترس زور بدتر، همان حاکم مرتجع و دیکتاتور خود را تأیید کنند آیا این مردم‌سالاری است؟!

۲. بعضی دیگر برای رفع مشکل به جدایی دین از سیاست رأی داده‌اند که در آن دایرهٔ دین را محدود ساخته و گفته‌اند: دین یک سلوک فردی و شخصی است، هر

شخص نیاز به معبود دارد و باید با کسی راز و نیاز کند و درد دلش را با او بگوید، قربانی‌اش را برای او انجام دهد و در درون و وجدان خود، در پیشگاه او جوابگو باشد. ولی امور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... به خود افراد و عقل و خرد یا عاطفه و احساسات آنان واگذار شده است؛ در نتیجه مردم‌سالاری دینی یعنی اینکه افراد دیندار و متدین دور هم بنشینند و قانونهایی برای سر و سامان دادن به وضع زندگی خود، ترتیب دهند و به آن عمل کنند. آنگاه حکومت مردم‌سالار دینی حکومتی است که دینداران جامعه، آن را تشکیل دهند و نتیجه‌اش این است که حکومت متعرض دینداری آنان نمی‌شود تا آنان اعمال و عبادتهای فردی خود را انجام دهند، حکومت نیز طبق رأی و صلاحدید مردم و با شیوه‌ای برخاسته از خواست خودشان بر آنان حکومت می‌کند.

اشکالی که به این تعریف وارد است، این است که اولاً چنین حکومتی، مردم‌سالاری دینی نخواهد بود بلکه مردم‌سالاری دینداران خواهد بود و تفاوت زیادی بین این دو وجود دارد.

ثانیاً تلقی ما از دین اسلام یک سلوک فردی نیست و با مراجعهٔ اجمالی به قرآن روشن می‌شود که این کتاب پر از احکام اجتماعی، سیاسی، اقتصادی از قبیل حدود، دیات، قصاص، ارث، انفال، فیء، خمس، زکات، امر به معروف و نهی از منکر، حکم، قضاوت ... است و کثرت این عناوین در قرآن نشان می‌دهد که احکام غیر عبادی این کتاب، به مراتب از احکام عبادی آن بیشتر است؛ بنابراین نمی‌توان قبول کرد که شریعت اسلام از سیاست جدا باشد و تنها به سلوک فردی افراد نظر داشته و مردم را در ادارهٔ امور جامعه کاملاً آزاد رها ساخته باشد؛ تا خودشان بر اساس تجربه تصمیم بگیرند.

بنابراین، حکومت مردم‌سالاری دینی به این معنی اگر صحیح باشد. در کشورها و جوامعی که مسلمان هستند کاربرد ندارد، زیرا واقعاً دین اسلام از حکومت و سیاست جدا نیست.

به نظر می‌رسد اگر اصطلاح مردم‌سالاری دینی را کنار اصطلاح «منطقة الفراغ» بگذاریم و با توجه به «منطقة الفراغ»، مردم‌سالاری دینی را معنی کنیم، درستی به دست

بیاید.[۱]

حکومت مردم‌سالار دینی، حکومتی است که در محدوده‌ای که شرع حکم به اباحه کرده یا حکم به وجوب و حرمت نکرده است، طبق خواست، نظر و رأی مردم عمل کند. این معنی از مردم‌سالاری دینی پارادوکسیکال نمی‌باشد و با لفظ مردم‌سالاری دینی سازگار است و آن را دربارهٔ اسلام نیز می‌توان به کار برد و حکومت مردم‌سالاری اسلامی را تصور و تبیین کرد.

اما اشکال این است که محدودهٔ دخالت دین و محدودهٔ حاکمیت رأی و نظر مردم، دقیقاً مشخص نیست.

علت مشخص نبودن نیز، به اجمال معنای واجب و حرام الهی یا شرعی بر می‌گردد؛ زیرا پیرامون واجب و حرام شرعی چندین احتمال وجود دارد.

۱. واجب و حرام شرع که محدودهٔ خارج از آن «منطقة الفراغ» می‌باشد، آن چیزهایی است که خداوند به گونهٔ نص یا حداکثر ظاهر، در قرآن بیان کرده است پس احکام و قوانین خارج از عبادات فردی و حکم چند حدّ الهی، نظیر سرقت و زنا و ارث؛ به «منطقة الفراغ» مربوط می‌شود و در آنها به رأی و نظر مردم عمل می‌شود. طبق این نظر، دینی بودن حکومت، دارای رنگی بسیار ضعیف و مردم‌سالاری آن بسیار پررنگ و لعاب خواهد بود، خصوصاً اگر همین احکام نیز با توجه به شأن نزول، شرایط زمانی و مکانی نزول قرآن یا آن حکم و سایر شرایط و موانع به حداقل ممکن تقلیل یابد و با ایجاد احتمال و شبهه نص به ظاهر و ظاهر به احتمال

---

۱. آیهٔ قرآن می‌فرماید: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ...؟ ای مؤمنان از چیزهایی که اگر برای شما آشکار گردد شما را اندوهناک می‌کند مپرسید...»؛ (مائده / ۱۰۱).

منطقة الفراغ اصطلاحی است که مبتکر آن مرحوم شهید سید محمد باقر صدر بوده و اجمالاً نظرشان این بوده که احکام واجب و حرامی که از سوی خداوند یا شارع بیان گشته، آنها مسلماً باید پیوسته مورد عمل قرار بگیرد. زیرا «حلال خداوند همیشه حلال و حرام همیشه حرام است» اما موضوعات زیادی را بدون حکم رها کرده و حکم بسیاری از اشیاء را غیر واجب و حرام قرار داده است و حاکم اسلامی ـ اعم از رهبری، دولت، مجلس و... ـ در این محدوده که واجب و حرام الهی نیست مبسوط الید می‌باشد و می‌تواند قانون وضع کند و افراد را ملزم به انجام یا ترک کاری از کارهای منطقة الفراغ نماید. ر. ک. به: صدر، محمدباقر؛ اقتصادنا؛ ص ۶۸۱ ـ ۶۸۳.

تبدیل شود.

۲. واجب و حرام شرعی که محدودهٔ خارج از آن «منطقة الفراغ» می‌باشد علاوه بر نصوص و ظواهر قرآن، شامل احادیث نبوی مسلّم الصدور که چیزی را الزام کرده نیز می‌شود.

زیرا قرآن کریم می‌فرماید: **مَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**؛[۱] آنچه رسول برایتان آورد بگیرید و از آنچه بازداشت، باز ایستید.

بنابراین، «منطقة الفراغ» که جولانگاه رأی و نظر مردم است خارج از اوامر و نواهی خدا و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشد.

۳. شیعیان ممکن است اوامر و نواهی ائمه اطهار علیهم‌السلام را نیز به اوامر و نواهی شرعی اضافه کنند زیرا که ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام مخزن علم پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و بیان‌کنندهٔ احکامی بودند که از سوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نزد آنان به ودیعت گذاشته شده است. در نتیجه منطقةالفراغ، خارج از مجموع اوامر و نواهی مطرح در قرآن و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و کتابهای حدیث شیعه می‌باشد، در این صورت رنگ دینی حکومت بسیار قوی و رنگ مردم‌سالاری‌اش بسیار ضعیف خواهد بود.

۴. مرحلهٔ بعدی، آن است که اوامر و نواهی را از این نیز گسترده‌تر بدانیم و اجماع و شهرتهای عالمان بر وجوب و یا حرمت چیزی را نیز، جزء احکام الهی بدانیم و معتقد شویم آنچه فقیه در رسالهٔ عملیه فتوا می‌دهد و آن را حرام یا واجبش می‌داند، حکم شرعی الهی است و «منطقة الفراغ» که جای رأی و نظر حاکم یا مردم می‌باشد خارج از این محدوده است و اگر مراجع تقلید؛ نویسندگان توضیح المسائل در رساله‌های خود احکام خانوادگی، اجتماعی و سیاسی را وارد کنند و بر سر آنها باید و نباید بیاورند، این امور نیز از احکام الهی می‌شود و از حیطهٔ رأی و نظر مردم خارج می‌شود که در این صورت، حیطهٔ رأی و نظر مردم در اموری نظیر طرح ترافیک، لایروبی نهرها و... امثال آن تجاوز نمی‌کند.

به هر حال معنای سوم از مردم‌سالاری دینی اگر چه معنای مناسبی است ولی

---

۱. حشر / ۷.

تبیینهای متفاوت از کلمه‌ای نظیر «منطقة الفراغ» توان به خاموشی کشیدن کامل رأی و نظر مردم یا بسیار پررنگ‌کردن آن و تحت الشعاع قرار دادن اصل دین را دارد. ولی این مشکلی است که در جای دیگر باید به آن پرداخت، همچنین به بحث ثبات و تغییر در دین و معیارها و محدودهٔ آن مربوط می‌شود که خود بحث مفصل و دامنه‌داری است.[۱] و از جوابهای نقلی آن مباحث می‌توان در بحث فعلی استفاده کرد.

از سوی دیگر این مباحث به نوع نگرش ما به حکومت اسلامی و حاکم اسلامی کاملاً مرتبط است. اگر ما حاکم و رهبر را در حکومت اسلامی مستقیم یا غیر مستقیم، منصوب از سوی خداوند بدانیم و به سخن او تقدس ببخشیم و سخن او را حتی در امور روزمره و حکومتی، خدایی بدانیم، در این صورت دایرهٔ احکام شرعی بسیار زیاد می‌شود ولی اگر بین انواع اوامر و نواهی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه اطهار علیهم‌السلام تفصیل دهیم و تنها آنهایی را که مستقیماً از جانب خدای متعال، وحی یا الهام‌شده الهی بدانیم، جا برای مردم‌سالاری باز می‌شود.

اشکال: همین که در جامعه‌ای انتخاب رهبر، حاکم و سایر مسئولان، به عهدهٔ مردم باشد و مردم هر از چند گاهی، آنان را انتخاب کنند و هیچ یک از آنان مادام العمر نباشند، حکومت مردم‌سالاری تحقق یافته است و نیازی به منطقة الفراغ و نگاههای مختلف به آن نیست.

جواب: از مباحث گذشته به دست می‌آید که حکومت مردم‌سالار نیازمند دو رکن اساسی است: ۱. انتخابی بودن مسئولان حکومتی ۲. تغییرپذیر بودن قوانین بر طبق خواست، نظر و رأی مردم.

بنابراین، اگر رهبران و مسئولان انتخابی باشند ولی حکم صادرشده از سوی آنان یا یکی از آنان، الهی، ثابت و غیر متغیر باشد مردم‌سالاری محقق نمی‌شود و مسئول انتخاب‌شده از سوی مردم ـ در هر رده و مسئولیتی ـ شرعاً ملزم به پیروی از احکام رساله‌ها و فتواها خواهد بود.

---

۱. برای اطلاع بیشتر می‌توان به مجله کاوشی نو در فقه شماره‌های ۳۱ به بعد، مقاله‌های اینجانب مراجعه کرد.

مقبولیت و مشروعیت

از پرسشهایی که امروزه مطرح است این است که آیا رأی مردم، به معنای مقبولیت و پذیرش است یا به معنای مشروعیت و قانونی شدن؟

اگر چه از بحثهای گذشته، پاسخ این پرسش تا حدودی روشن شد ولی به دلیل اهمیت موضوع و تفکیک مباحث، به گونهٔ دیگر به پاسخ می‌پردازیم.

بعضی از اموری که در جامعه مطرح است اموری است که مسلماً جزء دین است و اساساً دین بدون این امور، تصور نمی‌شود و کتاب الهی و سنت به آنها تصریح دارد، چنین اموری مشروعیتش به خودش می‌باشد، در اینگونه امور، تنها باید برای قبولاندنشان به مردم تلاش کرد.

البته ناگفته نماند که اینگونه امور چون مطابق با عقل و خرد بشر می‌باشد به آسانی مورد پذیرش جامعه واقع می‌شود. بنابراین دعوت مردم به توحید، جداسازی آنان از شرک و بت‌پرستی، دعوت مردم به عدالت؛ و به طور کلی سوق دادن جامعه به سوی کمالات و فضایل انسانی و دور ساختنشان از خرافات و بت‌پرستی، از اموری است که دین به آنها تصریح دارد و خالی از این دستورها نیست.

چنین اموری را نباید در جامعه به رأی‌گیری نهاد، حتی اگر، همهٔ مردم با تظاهرات و شعار و حتی درگیری و زد و خورد خواستار حذف این امور در جامعه بودند، نباید به خواست آنان توجه کرد. البته اگر چنین دین‌گریزی به وجود آمد، باید علتهای آن بررسی شود و از بین برود، زیرا همان‌گونه که گذشت ارکان دین، عاقلانه است و مردم نیز عاقلند و دلیلی برای گریز عاقلان از امری عاقلانه وجود ندارد.

به عبارت دیگر، همان‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ و سایر انبیای الهی علیهم‌السلام در محیطهای مملو از شرک و کفر مبعوث شدند و به خواست ظاهری و شعاری افراد وقعی ننهاده و یک‌تنه ایستادند تا در حدّ توان، با گفتگو و تبلیغ، عقل را بر جهل و توحید را بر شرک و فضیلت را بر پستی، خواری و رذیلت ترجیح دهند. در همهٔ اعصار حکیمان و دانشمندان باید چنین کنند. و خواسته‌های «منِ برین» را بر خواسته‌های «من فرودین» حاکم سازند.

پس، هرگاه سخن از مقایسهٔ مشروعیت و مقبولیت و ترجیح یکی بر دیگری مطرح

شد، امور فوق الذکر، نظیر عدالت، شرافت، کرامت و... که جوهرهٔ ادیان الهی را تشکیل دهند، استثنا می‌شوند. و اینگونه امور را نمی‌توان با رأی و خواست مردم وضع یا رفع کرد.

به بیان دیگر اینها جزء «منطقة الفراغ» نیست تا دست حاکم یا مردم بتواند بـه آنـها برسد. و اینها چون مشروع و مطابق با عقل خالص و موافق با منِ برینِ انسانها می‌باشند، پیوسته مورد قبول قرار می‌گیرند حتی اگر، منِ فرودینِ انسانها در بعضی شرایط از آنها روی بگرداند؛ در نتیجه اینچنین امور را باید مقبول ساخت. و حکیمان و دانشمندان در هر عصری باید کار انبیا را انجام دهند و این امور را مقبول سازند، اما امور دیگر که در آنها عقل جمعی و یا نص صریح وجود ندارد یا اگر وجود دارد، احتمال موسمی بودن در آنها قوی است و در یک کلام از ارکان دین و از بدیهیات عقلی نمی‌باشد، در چنین اموری می‌توان تصور کرد که چیزی مشروع باشد ولی مقبول نباشد، یا مـقبول و پـذیرفته‌شده باشد اما مشروع نباشد، آنگاه سخن از تقدّم و ترجیح یکی بر دیگری به میان آورد.

حال در «منطقة الفراغ» ـ به هر یک از احتمالهای موسّع یا مضیّق آن ـ اگر سخن حاکم ـ اعم از پیامبر اکرم ﷺ یا ائمه اطهار ﷺ یا ـ هر فرد جامع الشرایط دیگر ـ را مُشَرِّع و قانونگذار الهی دانستیم؛ با حکم و الزام او آن حکم مشروع می‌شود اما مـمکن است، مقبول واقع نشود؛ زیرا از امور بدیهی عقل نیست، در این صورت حکومت با مردم در این جنبه مشکل دارد؛ زیرا حاکم برای آنان چیزی را الزام کـرده کـه عـقل افـراد بـه آن نمی‌رسد و دلیل شرعی محکم الهی نیز بر آن وجود ندارد، در چنین مواردی حاکمان، معمولاً تلاش می‌کنند که سخن خود را سخن دین و سخن خدا بدانند و آن را به کرسی بنشانند.

به هر حال، اگر حاکمی توانست مشروعها و الزامهای خود را لباس مقبولیت بپوشاند، حاکم موفقی است؛ زیرا یا چنان عاقلانه تصمیم گرفته که خرد جمعی نیز با آن مـوافـق بوده، یا در فریفتن مردم چنان زیردست بوده که توانسته است سخن و حکم نـامعقول خود را عاقلانه و خوب جلوه دهد.

اما اگر گفته شود حکمِ حاکم، مُشرِّع نیست و قبل از الزام حاکم و بعد از آن، آن حکم

از نظر الهی بودن و نبودن تفاوتی ندارد و احکام غیر خدا به خدا نمی‌چسبد، اگر چه خود خداوند مقامی را برای حاکم قرار داده باشد یعنی حتی اگر پیامبر اکرم ﷺ نیز الزامی کرد ـ مثلاً گروهی را در جنگ احد مأمور نگهبانی از گردنهٔ احد نمود ـ و آنان تخلف کردند، تنها معصیت رسول‌الله ﷺ را انجام داده‌اند نه معصیت خدا را.

بنابراین غیر خدا، باید الزامهای خود را، با مقبولیت همراه سازد تا با مخالفت افراد روبه رو نشود؛ حال اگر به فرمان حاکم عمل شد که بحثی نمی‌ماند. زیرا حاکم می‌خواسته به فرمانش عمل شود و مورد پذیرش قرار بگیرد که چنین شده است و تفاوتی نمی‌کند که گفته شود علاوه بر مقبولیت، مشروعیت نیز داشته است یا گفته نشود؛ زیرا از نظر عمل، به آن عمل شده است و ثواب و پاداشهای آخرتی نیز به دست خود خداوند است و ما از تعدّد ملاک یا وحدت ملاکش در اینگونه موارد بی‌اطلاعیم.

ولی اگر مقبولیت عام نیافت و پس از الزام حاکم مورد عمل واقع نشد، در این صورت معلوم می‌شود که مقبولیت نداشته است اما آیا مشروع بوده؟ یعنی الزام حاکم را شارع نیز، الزام کرده به گونه‌ای که انجام آن کار، پس از فرمان حاکم، فرمانی الهی شده و تخلف آن عین تخلف احکام منصوص الهی است که تخلفش، معصیت است و موجب فسق می‌شود یا نه؟ الزام حاکم، تنها موجب می‌شود که تخلفش، غَضَب حاکم و مجازاتهای دنیایی وضع‌شده از سوی او را به همراه داشته باشد نه مجازاتهای آخرتی را؟

اینها اموری است که جای بحث دارد. به هر حال، اگر به جای حکم حاکم، در اینگونه امور، رأی مردم مبنا قرار گیرد، مقبولیت خواهد داشت و پس از مقبولیت نیازی به مشروعیت نخواهد داشت؛ زیرا بیان شد که مشروعیت چاشنی و باروتی است که برای قبولاندن الزامات غیر مقبول از آن استفاده می‌شود و با مقبول واقع شدن خود به خود حکمی، نیازی به چاشنی مشروعیت ندارد.

بنابراین، اگر در جای خود ثابت شود که خداوند فی الجمله حق حاکمیت خود را به عهدهٔ خود مردم وانهاده است و آنان را در جایی که «منطقة الفراغ» است بر سرنوشت خود حاکم ساخته و خود آنان از طریق نماینده، تعیین شورا، گرفتن وکیل و... به وضع مقررات بپردازند، در این صورت به بحث مشروعیت الهی نیاز نیست و خود مقررات و

قانونها، مقبولیت مورد انتظار را دارند و نزاع مشروعیت و مقبولیت پایان می‌یابد و نیازی به تنفیذ و توشیح کسی نیست.

اما اگر سخن حاکم، سخن خداوند تلقی شود و اینگونه وانمود شود که «هر چه حاکم گفت، خدا فرموده است یا خداوند امضا و توشیح کرده است» نتیجه‌اش این می‌شود که ما در «منطقة الفراغ» مصوبه شده‌ایم و گفته‌ایم لوح محفوظ، تابع رأی و نظر حاکم است و خداوند در «منطقة الفراغ» حکم الزامی ندارد و پیوسته چشم به راه است تا حاکم، حکمی بدهد و خداوند آن را در لوح محفوظ ثبت کند.

این سخن اگر چه پیرامون حکم حاکمانی چون پیامبر اکرم ﷺ تصورپذیر است و می‌توان در عالَم تصور حکم و سخن کسی را که مورد تأیید خداوند است و در علم و عمل چنان پیشرفت کرده که به مقام عصمت رسیده است، حکم و سخن خداوند دانست، ولی تنها اشکالش، در اثبات آن است و با مراجعه به دلیلها باید دید که آیا واقعاً خداوند، سخن پیامبر ﷺ را سخن خود دانسته و چشم به راه بوده تا پس از فرمان پیامبر ﷺ آن را در لوح محفوظ ثبت کند یا خیر، اما راجع به غیر پیامبر این سخن با اشکالهای بسیار متعددی در هر دو مرحلهٔ تصور و اثبات مواجه می‌شود.

از جمله، اینکه در امور تعبّدی که معمولاً دارای احکام ثابت و دلیلهای مشخص می‌باشد، بنا بر نظریهٔ تخطئه، ممکن است فقیه خطا را بفهمد، اما در اموری که دلیل خاص ندارد و هر کس به گونه‌ای می‌فهمد، ما مصوبه هستیم و هر کس حق دارد فهم خود را مطابق لوح محفوظ بداند، آنگاه دین آغشته به پیرایه‌های غیر صحیح می‌شود که همه به خداوند مستند است، پس خداوند احکام متناقض دارد. از سوی دیگر چون مردم نمی‌توانند بین منصوص و غیر منصوص، حکم حکومتی و حکم واقعاً الهی تشخیص دهند، به کل دین بدبین می‌شوند. از سومین جهت لازم می‌آید که تخلف هر قانون عادی یا آیین‌نامهٔ اجرایی گناه باشد و مرتکب آن فاسق شود، آنگاه در جامعهٔ ایران، عادلی پیدا نخواهید کرد. زیرا هر کسی در طول سال لااقل چند بار از چراغ راهنما عبور می‌کند یا قبض آب و برق را با تأخیر می‌دهد یا بر قوانین شهرداری اعتراض می‌کند، در حالی که این قوانین، همه با توشیح کلی حاکم مواجه است و مخالفتش معصیت الهی و فسق را به

همراه دارد و چون اکثر مسئولیتهای اصلی نظام نیاز بـه عـدالت دارد، هـمه یک‌بـاره از مسئولیت منعزل می‌شوند و دستوراتشان لزوم پیروی ندارد و هرج و مرج حاکم می‌شود. در حالی که هیچ کس به این لوازم ملزم نیست.

به هر حال، در این صورت بحث مقبولیت و مشروعیت پیش می‌آید، آنجا که حاکم، شخصی چونان پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد، اولاً به مقتضای عقل برتر، تواناییهای فردی و... از خطا در تـصمیم‌گیری مـبرّاتـر از هـر فـرد دیگـری است و چـون پـیامبر خـدا و دریافت‌کنندهٔ وحی و الهام از اوست، امید وافر وجود دارد که بر فرض اشتباه، در تصمیم از سوی خداوند تسدید شود و به راه صلاح برگردد.

به همین دلیل، اگر حکم وی چند روزی هم مقبولیت نداشت، نـظیر فـرمان انـعقاد صلح حدیبیه و مواد آن، اما پس از مدت کوتاهی ثمرات آن ظاهر می‌شود و مقبولیت نیز پیدا می‌کند.[۱]

ولی حاکمان غیر از پیامبر اکرم ﷺ چون از چنین ویژگیهایی برخوردار نیستند، بعید است که مشروعیتهای حکومتی پیوسته به مقبولیت برسد. آنگاه مردم به همه چیز بدبین می‌شوند و گناه بدبین شدن مردم به اصل دیـن، بـه عـهدهٔ کسـانی است کـه دیـن را بـا غیر دین به هم آمیختند و برای مصلحت متوهَّم چند روز، اصل دین را در دلهای مـردم

---

۱. در جریان صلح حدیبیه، از یک سوی، پیامبراکرم ﷺ خواب طواف خانه خدا دیده بود و به مسلمانان خبر داد و همه احرام بستند تا به مکه روند و طواف کنند که مشرکان راهشان ندادند، از سوی دیگر، پیامبراکرم ﷺ با مشرکان قرارداد صلحی نوشت که ظاهر بعضی از بندها بسیار خفّت‌بار بود و اعتراض بعضی را برانگیخت و حوادث دیگری از این قبیل، به گونه‌ای به جنبه‌های دینی نیز کشیده شد، حتی آنان در مقابل فرمان به تراشیدن سر خود و خروج از احرام نیز مقاومت کردند، تا بالاخره پیامبر اکرم ﷺ خودش ابتدا اقدام کرد و سر خود را تراشید تا کم کم دیگران نیز سر خود را تراشیدند.

اما این نامقبولیتها با فتح قلعه‌های خیبر و غنائم آن، با ایمان آوردن قبایل مختلف، به دنبال صلح حدیبیه و با حوادثی که طی مدت کوتاهی اتفاق افتاد ـ به گونه‌ای که خود مشرکان خواستار حذف ماده‌ای شدند که مسلمانان آن را بـرای خـود مـوجب تـحقیر مـی‌دانسـتند ـ سـبب شـد کـه قرارداد حدیبیه و کارهای پیامبراکرم ﷺ در آنجا پس از یک دوره نامقبولیت، مورد قبول همگان واقع شود. خصوصاً که عمرهٔ قضا انجام گرفت و مسلمانان زیادی سال بعد در مکه طواف انجام دادند و قدرت خود را به مشرکان نمایاندند. ر.ک.به: ابن‌هشام؛ السیرة النبویة؛ ج ۳ـ۴، ص ۳۰۸، ۳۱۶، ۳۱۹ و همچنین ص ۳۷۰؛ همچنین ر.ک به: الکامل فی التاریخ؛ ج ۱، ص ۵۸۲، ۵۹۴، ۶۰۲؛ نیز ر.ک. به: تاریخ الطبری؛ ج ۲، ص ۲۷۰، ۲۹۸.

تضعیف کردند.

به نظر بنده اصرار بر مشروعیت الهی بخشیدن به حکمها و الزامات حاکمان خطایی است که ناآگاهانه صورت می‌گیرد. و ضررش به مراتب، از نفع متوهّم چند روز حکومت دنیایی یک طیف، بیشتر می‌باشد.

مردم‌سالاری دینی و ادله نقلی

الف) آیات

اول: **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَ لَوْ کُنتَ فَظّاً غَلِیظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِینَ**؛[۱] پس به (برکت) رحمت الهی، با آنان نرم‌خو (و پر مهر) شدی و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند، پس از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و در کارها با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکّل کن، زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.

توضیح: این آیه پس از جنگ احد و پس از بیان حوادث جنگ و شکست مسلمانان، کشته شدن تعداد زیادی از آنان و فرار عده‌ای دیگر و حوادث اسف‌بار از این قبیل، نازل شده است.[۲] بنابراین، برای روشن شدن مراد آیه و سپس نقش مردم در حکومت پیامبراکرم ﷺ نیاز است که به طور اجمال بعضی از حوادث جنگ احد را مرور کنیم.

تقریباً یک سال پس ازجنگ بدر، که در آن مسلمانان با عدّهٔ کم بر عِدّه و عُدّهٔ فراوان مشرکان پیروزی بزرگی پیدا کردند، مشرکان مکه برای جبران شکست خود با لشکر انبوهی به سوی مدینه حرکت کردند. پیامبر اکرم ﷺ با مسلمانان جلسهٔ مشورتی تشکیل داد، گروهی ماندن در مدینه را پیشنهاد کردند و گفتند، با ورود آنان به شهر، ضعیفان و ناتوانان از پشت بام بر آنان حمله می‌کنند. و رزمندگان در کوچه‌ها و خیابانها با آنان می‌جنگند. پیرمردان و افراد مسن با این طرح موافق بودند، پیامبر اکرم ﷺ نیز به

---

۱. آل عمران / ۱۵۹.

۲. ر.ک. به: ابن هشام؛ السیرة النبویة؛ ج ۳ـ۴، ص ۱۱۶.

همین طرح متمایل بود و «عبدالله بن ابی»، رئیس منافقان مدینه نیز همین نظر را داشت.

گروه دیگری که اکثرشان جوانانی بودند که در جنگ بدر شرکت نداشتند و آن را برای خود نقصی می‌دانستند و در صدد جبران آن و کسب فضیلت شرکت در جهاد بودند، با طرح جنگ درون‌شهری مخالف بوده و می‌گفتند جنگ در خانه و کاشانه، افتخارات سابق را از بین می‌برد و بر جنگ در بیرون شهر اصرار داشتند.

فراوانی این گروه و اصرارشان، پیامبر اکرم ﷺ را به خروج از شهر متقاعد ساخت، حضرت پیامبر اکرم ﷺ زره پوشید و از خانه خارج شد. در این اثنا جوانان فکر کردند که شاید اصرار آنان به پیامبر اکرم ﷺ خلاف ادب بوده، به همین دلیل پس از خروج حضرت گفتند: هر چه نظر شماست عمل می‌کنیم و بر روش خاصی اصرار نداریم، حضرت فرمود: پس از اینکه پیامبر زره پوشید سزاوار نیست آن را از تن به در آورد، مگر اینکه از شهر خارج شود و کارزار کند.[۱]

لشکر حرکت کرد، در بین راه عبدالله بن ابی به بهانهٔ اینکه به سخن او توجهی نشده و جنگ درون‌شهری تصویب نشده است، با حدود یک سوم لشکر به مدینه برگشت و اولین ضربه را به پیکر لشکر اسلام نواخت.[۲]

پس از رسیدن به منطقهٔ احد، پیامبر اکرم ﷺ یک گروه پنجاه نفری را مسئول حفظ گردنهٔ احد کرد و از آنان خواست که به هیچ‌وجه، آن گردنه را رها نسازند، چه مسلمانان پیروزی یابند و چه مشرکان.[۳]

اما این گروه پس از پیروزی ابتدایی مسلمانان و تار و مارگشتن دشمنان، با این توجیه که جنگ تمام شد و دیگر حفظ گردنه موضوعیت ندارد و باید در جمع‌آوری غنایم شرکت کرد، اکثرشان گردنه را رها کردند، دشمن زیرک از این فرصت استفاده و به گردنه حمله کرد و آنان را کشت، سپس از پشت به لشکر اسلام حمله کرد، مشرکان درحال فرار نیز برگشتند و چون مسلمانان سلاح بر زمین گذاشته و دنبال غنیمت رفته بودند، غافلگیر شدند و تعداد زیادی از آنان کشته و زخمی شدند، بعضی به کوهها فرار کردند و شایعهٔ

---

۱. همان؛ ص ۶۳.
۲. همان؛ ص ۶۴.
۳. همان؛ ص ۶۵.

کشته شدن حضرت محمد ﷺ آنان را به این فکر انداخت که با ابوسفیان تماس بگیرند و از او پناهندگی بخواهند.(۱)

به هر حال، لشکر اسلام شکست سختی خورد که تا چندین سال اثر این شکست در برخورد گروههای مختلف با مسلمانان، از جمله ترور آنان، جرأت در توطئه علیه مسلمانان و... نمایان بود و زبان یهودیان شهر مدینه و منافقان پیرو عبدالله بن ابی را علیه مسلمانان و خانواده‌های شهدا تیز کرد. آنها پیوسته می‌گفتند که اگر در شهر مانده بودید و به طرح ما عمل کرده بودید به این گرفتاریها دچار نمی‌شدید.

به نظر می‌رسد که یک فرماندهٔ نظامی، در چنین مواردی سزاوار است که کارهای ذیل را انجام دهد:

۱. جوانانی را که برای جنگ بیرون از شهر اصرار داشتند توبیخ کند و حداقل به آنان بفهماند که درایت فرماندهٔ جنگ و نقشه‌های جنگی‌اش، از نقشه‌های آنان دقیق‌تر است و مناسب است که در آینده، آنان تسلیم نظر وی باشند و نظری مخالف نظر او ندهند. یا بر نظر مخالف با نظر فرمانده اصرار نورزند، خصوصاً که این فرمانده پیامبر خدا ﷺ باشد و امکان تأییدش از سوی غیب وجود داشته باشد.

۲. در امور مربوط به حکومتداری از جمله جنگ، بر عقل و درایت خود بیشتر تکیه کند و امور را به شور و مشورت نگذارد تا نتایج چنین خفت‌باری را به ارمغان بیاورد.

۳. تندخویی پیشه گیرد و هر گروهی را به دلیلی توبیخ کند. جوانان را به خاطر اصرار بر جنگ بیرون شهر، طرفداران «عبدالله ابن ابی» و خود وی را به خاطر ایجاد شکاف و اختلاف در صفوف مسلمانان، گروه مسئول گردنهٔ احد را به خاطر نافرمانی و رها ساختن پست نگهبانی و دیگران را به خاطر غافل شدن از جنگ و اشتغال به جمع غنیمت و بالاخره اقدام به فرار توبیخ کند.

ولی خداوند در آیهٔ مورد بحث، همهٔ این امور را نفی می‌کند و از پیامبر اکرم ﷺ می‌خواهد که هیچ یک از این کارها را انجام ندهد، قرآن به او می‌فرماید: «به خاطر نرم‌خویی و مهربانی تو، همه گردت جمع شدند» بنابراین، به جای توبیخ باید مهربانی و

---

۱. ر.ک. به: مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ذیل آیات ۱۲۳ تا ۱۶۰ از سورهٔ آل عمران.

نرمی کنی و از خطاهایشان درگذری و نه تنها خودت از آنان درگذری، بلکه از خداوند بخواهی که گناه آنان را ببخشد.

ولی مهمترین نکتهٔ آیه، جملهٔ **وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ** می‌باشد یعنی همان گونه که قبلاً در ابتدای جنگ با آنان مشورت کردی باز در حوادث آینده نیز، چنین کن. و هیچ گاه به ذهنت خطور نکند که مشورتها و پذیرش رأی و نظر طرفداران جنگ برون شهری بود که چنین مصیبتهایی را ایجاد کرد؛ بلکه در آینده نیز مشورت کن و رأی و سخن آنان را ارج بگذار و ارزشمند بدان. و همان گونه که قبلاً پس از تصمیم و پوشیدن زره، ثابت قدم بر جنگ برون‌شهری پایبند ماندی، در حوادث بعدی نیز پس از مشورت و گرفتن تصمیم، بر تصمیم گرفته‌شده استوار بمان و دچار تزلزل در رأی مباش.

نکته‌ها:

۱. مشورت پیامبر اکرم ﷺ با مردم، برای این نبود که آنان سخن او را قبول کنند؛ زیرا او بود که سخن جوانان را قبول کرد و بر طبق آن عمل کرد. بنابراین، می‌توان گفت که رأی و سخن مردم دارای ارزش است و حاکم اگر چه پیامبر اکرم ﷺ باشد، بایسته و بلکه واجب است که نظر شخصی خود را رها سازد و از راه و روش مورد قبول دیگران، پیروی کند.

۲. پذیرش نظر مورد قبول جمع یا مورد قبول اکثریت، از سوی حاکم، کار خلافی نیست، اگر چه نتایج نامطلوبی چون شکست جنگ را به همراه داشته باشد. به همین دلیل خداوند سخن از تخلّف پیامبر اکرم ﷺ یا توبیخ او یا دعوت وی به استغفار را برای خودش مطرح نساخت، در حالی که از استغفار دیگران سخن گفت.[1]

یادآوری:

ناگفته نماند، مسألهٔ جنگ یا صلح، جنگ بیرون شهر یا درون شهر و امثال این امور، از

---

۱. شاگرد برومند مکتب پیامبر اکرم ﷺ یعنی حضرت علی علیه‌السلام نیز خود را در قبول حکمیت مقصر یا خطاکار و گنهکار نمی‌دانست، اگر چه می‌دانست که این تصمیم مردم بر قبول حکمیت و بر قبول ابوموسی به عنوان حَکَم در آن واقعه خطاست ولی چون رأی مردم بود عمل کرد، و بر آن ایستاد و اصرار خوارج بر گناهکار بودن خود را به هیچ انگاشت، حتی با اینکه منجر به جنگ نهروان و کشته شدن چندهزار نفر شد. شاید او می‌خواست احترام رأی مردم برای همیشه باقی بماند.

«منطقة الفراغ» است که خداوند در آنها الزام خاصی ندارد. در چنین اموری رأی مردم دارای ارزش است و حتی پیامبر اکرم ﷺ نیز با مردم مشورت کرد تا رأی آنان را به‌دست آورد و پیروی کند، اما اموری که جزء دین است و الزامهای الهی دارد و از «منطقةالفراغ» خارج است نه نیاز به مشورت دارد و نه رأی مردم در آنها مورد قبول است، که قبلاً توضیح داده شد.

دوم: **وَ مَا عِندَ اللّهِ خَيرٌ وَ أَبقَىٰ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَ الَّذِينَ يَجتَنِبُونَ كَبٰئرَ الاثمِ وَ الفَوٰحِش وَ إِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغفِرُونَ، وَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلوٰةَ وَ أَمْرُهُمْ شورَىٰ بَينَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنفِقُونَ. وَ الَّذِينَ إِذَا أَصابَهُمُ البَغيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ**؛[1] و آنچه پیش خداست برای کسانی که گرویده‌اند و به پروردگارشان اعتماد دارند بهتر و پایدارتر است. و کسانی که از گناهان بزرگ و زشتکاریها خود را به دور می‌دارند و چون به خشم در می‌آیند در می‌گذرند و کسانی که پروردگارشان را پاسخ (مثبت) داده و نماز برپا کرده و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزی‌شان داده‌ایم انفاق می‌کنند. و کسانی که چون ستم برایشان رسد، یاری می‌جویند (یا انتقام می‌گیرند).

این آیه از سورهٔ شوری می‌باشد که در اواخر دورهٔ مکّی نازل شده است و برای ورود به مدینه و تشکیل حکومت زمینه‌سازی می‌کند.

اجتناب از اثم و فحشا و فرمانبرداری از خدا و اقامهٔ نماز، جزء لاینفک دین است و از «منطقة الفراغ» خارج است ولی موارد خارج از این امور که اصطلاحاً «منطقة الفراغ» نام گرفت؛ حکمش بر اساس مشورت بین افراد، استخراج می‌شود.

از سیاق آیات که تمامی امور الزامی الهی را بیان کرده است و سخنی از حکومت به میان نیاورده و تنها از آن به «امرهم» تعبیر کرده، استنباط می‌شود که امور حکومتی از جمله تعیین حاکم، قوانینی که حاکم بر طبق آن جامعه را اداره می‌کند و... باید بر اساس مشورت و رأی‌گیری مشخص شود، مشورت کردن پیامبر اکرم ﷺ در امور حکومتی، و قبول اصل حکومت، با رأی، بیعت و نظر مردم که بعداً بحثش خواهد آمد نیز، مؤید همین برداشت است.

---

۱. شوری / ۳۶ـ۳۹.

۲. کلمهٔ مشورت را راغب اصفهانی در کتاب معجم مفردات الفاظ القرآن اینگونه معنی کرده است:

التشاور والمشاورة والمشورة استخراج الرأی به مراجعة البعض الی البعض من قولهم: شرت العسل، اذا اخذته من موضعه واستخرجته منه، قال الله التعالی، وشاورهم فی‌الامر والشوری الامر الذی یتشاور فیه، قال تعالی وامرهم شوری بینهم.

ترجمه و توضیح:
سه کلمهٔ «تشاور» که مصدر باب تفاعل می‌باشد و نشان می‌دهد که دو نفر در مساوی با یکدیگر، به انجام عملی اقدام می‌کنند و «مشاورة» که مصدر باب مفاعلة است و نشان می‌دهد دو نفری که کاری را انجام می‌دهند، مساوی نیستند یکی نقش فاعل و دیگری نقش مفعول دارد و «مشورة» که مصدر باب ثلاثی مجرد است و تنها بر انجام کاری دلالت می‌کند در واژه «ش ـ و ـ ر»، دارای یک معنی است و آن به دست آوردن رأی از راه مراجعهٔ بعدی بعضی به بعضی دیگر می‌باشد.

هنگامی که کسی به کندوی عسل مراجعه کرده و از آن عسل را استخراج می‌کند، لفظ «شرتُ العسل» را به کار می‌برد. از همین مثال معلوم می‌شود که با مشورت، رأی خالص و بی غلّ و غش به دست می‌آید که مثل عسل شیرین است و خداوند متعال فرمود: **وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ** تا خالصها و خوبیهای کار مشخص شود. ـ واژهٔ «شوری» به معنای چیزی است که دربارهٔ آن مشورت می‌شود ـ بنابراین وقتی آیهٔ قرآن می‌فرماید: **وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** معلوم می‌شود که آنچه مسلمانان دربارهٔ آن به مشورت می‌پردازند «امر» آنان می‌باشد که با توجه به **اولی الامر**، و **وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ** معلوم می‌شود که مراد از **امر** حکومت و متعلقات آن می‌باشد.

از مجموع عبارات راغب و توضیح گفته‌شده، به دست می‌آید که «مشورت» برای قانع کردن مردم برای پذیرش تصمیم مسئولان نمی‌باشد، بلکه مشورت برای استخراج و استکشاف رأی می‌باشد و آن رأی‌ای که از مشورت صحیح و بی‌حیله‌گری به دست آید قابل الزام و التزام می‌باشد.

به هر حال، به نظر می‌رسد آیه در صدد ترغیب، تشویق و یا الزام به مشورت در امور حکومتی و تعیین حاکم و نظایر آن می‌باشد، تا قبیله‌گری، استبداد رأیِ رئیس قبیله و

خان‌سالاری از بین برود و به جای آن مردم‌سالاری و رأی‌سالاری حاکم شود.

سوم: **لَقَدْ رَضِیَ اللّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِینَ إِذْ یُبَایِعُونَکَ تحتَ الشجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فی قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السکینَةَ عَلَیهِمْ وَ أَثَبَهُمْ فتحاً قَرِیباً**؛[1] براستی خدا، هنگامی که مؤمنان زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند از آنان خشنود شد، و آنچه در دلهایشان بود باز شناخت و بر آنان آرامش فرو فرستاد و پیروزی نزدیک به آنان پاداش داد.

توضیح: ماضی بودن اکثر فعلهای این آیه و آوردن لفظ «الشجرة» با الف و لام عهد که بیانگر درخت خاصی است نشان می‌دهد که واقعه و حادثه خاصی اتفاق افتاده که به‌خاطر آن خداوند از آنان، در آن شرایط خشنود شده است.

حادثه از این قرار بود که پیامبر اکرم ﷺ در خواب دید. «مسلمانان سر تراشیده و موی کوتاه کرده با خاطری آسوده وارد مسجد الحرام می‌شوند». حضرت خواب خود را به مسلمانان گفت و همه احرام بسته راهی مکه شدند، مشرکان با لشکری قصد مسدود ساختن راه آنان را داشتند. حضرت، شخصِ راهنمایی یافت تا آنان را از راه دیگری به مکه برساند تا با لشکر قریش مواجه نشوند. او آنان را از سنگلاخهایی برد تا از حدیبیه وارد مکه شوند، شتر پیامبر اکرم ﷺ در آنجا زانو زد و حضرت فرمود: همان چیزی که فیلهای لشکر ابرهه را از رفتن منع کرد، این شتر را منع کرده است و فرمود: اگر لازم باشد برای صلهٔ رحم و صلح امتیازی بدهم، می‌دهم. در آن سرزمین آب نبود، حضرت تیری از ترکش بیرون آورد و به یکی از اصحاب داد، او آن را به چاه انداخت و آب آن زیاد شد.

گَشتیهای متعدد و نمایندگانی از جانب قریش با پیامبر اکرم ﷺ ملاقات کردند و اهداف سفر او و مسلمانان را جویا شدند،، پس از آن پیامبر اکرم ﷺ نیز، دو بار و هر بار، یک فرستاده به سوی آنان گسیل کرد، آنان شتر فرستادهٔ اولی را کشتند و خودش با کمک احابیش نجات پیدا کرده، نزد پیامبر اکرم ﷺ آمد. دومین فرستاده یعنی ـ عثمان بن عفان ـ را حبس کردند ولی در بین مسلمانان شایع شد که کشته شده است. در این هنگام، پیامبر اکرم ﷺ از مسلمانان بیعت گرفت که از صحنهٔ جنگ فرار نکنند یا تا پای جان بجنگند و این بیعت، بیعت رضوان نام گرفت. خبر بیعت به مشرکان رسید و خبر

---

۱. فتح / ۱۸.

زنده ماندن عثمان نیز به مسلمانان رسید، از یک سوی مشرکان با شنیدن بیعت محکم مسلمانان، کمی از لجاجت خود دست برداشتند و از سوی دیگر با معلوم شدن زنده ماندن عثمان، مسلمانان از تصمیم بر جنگ منصرف شدند و صلحی بینشان منعقد شد که در آن قرار شد، آن سال، مسلمانان برگردند و وارد مکه نشوند و سال دیگر، تنها سه روز با سلاح مسافر، در مکه باشند و در آن سه روز مکیان شهر را ترک گویند و قرار شد هر فردی از اقوام مشرکان مکه که از این پس به مسلمانان ملحق شود، به اقوامش بازگردانده شود ولی هر مسلمانی که به مشرکان ملحق شود، بازگردانده نشود.

همچنین در هنگام نوشتن قرارداد، نمایندهٔ مشرکان از نوشتن **بسم الله الرحمن الرحیم** جلوگیری کرد و پیامبر ﷺ قبول کرد. همچنین به گذاشتن لقب «رسول الله» کنار اسم محمد ﷺ اعتراض کرد و حضرت دستور حذفش را داد.

باز پیامبر اکرم تقاضای استرداد مسلمان در بندی را که با شنیدن خبر آمدن مسلمانان از بند فرار کرده بود و بعد از نوشتن قرارداد و قبل از امضای آن، به حدیبیه رسید را پذیرفت، اینهمه کوتاه آمدن و تسلیم شدن موجب شد که گروهی از مسلمانان در حقانیت اسلام شک کنند.(۱)

وضع به گونه‌ای غیر عادی بود که حضرت، پس از آن هر چه به اصحاب فرمود که سر خود را بتراشید و از احرام خارج شوید کسی اعتنایی نکرد. حضرت گلایه و ناراحتی خود را با همسرش ام سلمه در میان گذاشت، او به حضرت پیشنهاد کرد که خود حضرت پیشقدم شود و سر بتراشد آنگاه اصحاب نیز خواهند تراشید، و چنین شد.

به هر حال، پس از برگشتن از حدیبیه، سورهٔ فتح نازل شد و این صلح را «فتح مبین» لقب داد. افزایش چشمگیر و روزافزون مسلمانان، پیروزی در جنگ خیبر، تقاضای مشرکان برای لغو بندی که در ابتدا از دید مسلمانان تحقیرآمیز بود، ورود پیروزمندانهٔ مسلمانان به مکه و... ثمره‌هایی بود که بر صلح حدیبیه مترتب شد و مسلمانان دانستند که مصلحت در همان کاری بوده که پیامبر اکرم ﷺ انجام داده است و تعبیر خواب آن حضرت، اگر چه در سال اول محقق نشد ـ و حضرت نیز هنگام بیان خواب سخن از زمان

---

۱. ابن هشام؛ السیرة النبویة؛ ج ۳ ـ ۴، ص ۳۲۲.

تحققش نگفت ـ اما سال بعد گروه زیادی از مسلمانان در عمرهٔ قضا شرکت کردند و آن خواب نیز تعبیر شد. به هر حال اگر چه ابتدا، تنها به خاطر مقام پیامبر اکرم ﷺ نه از روی مشورت و تشخیص عقلی، با او بیعت کردند و کارهای پیامبر اکرم ﷺ نامقبول به نظر می‌آمد ولی پس از گذشت چند ماهی، مقبولیت جای عدم مقبولیت را گرفت.

برای روشن شدن نقش بیعت در حکومت پیامبر اکرم ﷺ و مردم‌سالاری آن حضرت، مناسب است که جنگ بدر نیز به طور مختصر بیان شود و بین آن دو، مقایسه‌ای صورت پذیرد.

مسلمانان مکه، در اثر آزار و اذیت مشرکان به تنگ آمدند و وقتی فهمیدند که مدینه جای امنی برای آنان است و مردم این شهر روز به روز به اسلام، اقبال بیشتری پیدا می‌کنند، خانه و کاشانه و اموال خود را رها کردند و به سوی مدینه رهسپار شدند، پیامبر اکرم ﷺ نیز پس از باخبرشدن از توطئهٔ ترورش، شبانه، مکه را به سوی مدینه ترک کرد.[1]

پس از حدود دو سال بعد از این ماجرا، حضرت باخبر شد که کاروان تجارتی قریش از نزدیکی منطقهٔ بدر می‌گذرد، او و بعضی از یارانش برای مصادره یا دستبرد زدن به مال‌التجاره و جبران ضررهایی که از ناحیهٔ مشرکان به آنان خورده بود راهی منطقهٔ بدر شد، رئیس قافلهٔ قریش که احتمال خطر می‌داد و قراینی نیز بر آن پیدا کرد، مسیر حرکت کاروان را عوض کرد تا از دستبرد در امان باشد و مردم مکه را نیز از وجود چنین خطری برای قافله آگاه ساخت، لشکر انبوهی از مکه برای دفاع از کاروان و یا تأدیب محمد ﷺ و طرفدارانش به منطقهٔ بدر رسیدند.

پیامبر اکرم ﷺ چون دید که خودش و مسلمانان با سلاح جنگی و به قصد جنگ بیرون نیامده‌اند و آمادگی نظامی برایشان وجود ندارد، از سوی دیگر، مردم مدینه تنها متعهد شده‌اند که از جان پیامبر اکرم ﷺ در مدینه محافظت کنند و بنابراین پیمانی و تعهدی برای این جنگ ندارند، با مسلمانان به مشورت نشست، آنان برای جنگیدن اعلام

---

۱. ر.ک. به: مجمع البیان؛ ذیل آیهٔ ۳۰ از سورهٔ انفال.

آمادگی کردند و جنگ بدر پیش آمد که پیروزی مهمی نیز به همراه داشت.[۱]

بر فرض که در آن مشورت، مسلمانان به ترک درگیری نیز، نظر می‌دادند مشکلی پیش نمی‌آمد، چون مسلمانان با لشکری مهیّا و آمادهٔ جنگ وارد میدان نشده بودند بلکه اصلاً آنان با قافلهٔ قریش یا با لشکر آنان همدیگر را ندیده بودند و بنابراین شکست، تحقیر یا جری ساختن دشمن را به همراه نداشت و گروههای زیادی را پیامبر اکرم ﷺ به این سوی و آن سوی گسیل می‌کرد که بدون درگیری بر می‌گشتند و این نیز نظیر یکی از آنها می‌شد.

و پیامبر اکرم ﷺ نیز از طرف وحی خبری دریافت نکرده بود، مگر خبری کلی **وَ إِذْ یَعِدُکُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطائفتَینِ أَنها لَکُمْ**[۲] که مضارع بودن فعل، مانع از این اطمینان می‌شود که وعده از قبل داده شده بوده است.

بنابراین، هر چه که نظر مردم بر آن تعلق می‌گرفت چه جنگ، چه برگشت، هیچ گونه محظوری نداشت و به همین دلیل با آنان به مشورت نشست و به رأی آنان عمل کرد.

در جنگ احد نیز جنگیدن در درون یا بیرون شهر هیچ محظوری نداشت و به همین دلیل مورد مشورت قرار گرفت که بحثش قبلاً گذشت.

اما در حدیبیه، مسأله کاملاً متفاوت بود، اولاً مشرکان از آمدن مسلمانان باخبر بودند بنابراین، ممکن نبود که آهسته و آرام از صحنه کنار کشید، ثانیاً حدیبیه تا مدینه حدود چهار صد کیلومتر فاصله داشت و بیش از ده روز راه بود و اگر تصمیم به بازگشت می‌گرفتند؛ هر لحظه ممکن بود که لشکر مکه به آنان حمله کند.

ثالثاً آنان چون با احرام و به قصد زیارت آمده بودند سلاح و تجهیزات جنگی زیاد، به همراه نداشتند تا بتوانند مقابل لشکر قریش بایستند.

رابعاً کمبود آذوقه آنان را آزار می‌داد، به گونه‌ای که شتران از شدت گرسنگی کرکهای پشت یکدیگر را می‌خوردند تا چه رسد به انسانها که از نظر غذا و آذوقه در مضیقه بوده‌اند.

---

۱. السیرة النبویة؛ ج ۱ ـ ۲، ص ۶۰۶.

۲. «و به یاد آورید هنگامی را که خدا یکی از دو دسته (کاروان تجارتی یا سپاه ابوسفیان) را به شما وعده داد»؛ (انفال / ۷).

بنابراین، تنها دو راه مانده بود، یکی صلح و دیگری جنگ تا آخرین نفس، که هر دو راه مشکلات فراوانی داشت.

کشتن شتر اولین فرستادهٔ رسول خدا و تصمیم به کشتن خود وی و خبر کشته شدن دومین فرستادهٔ رسول خدا ﷺ[1] نشان می‌داد که مشرکان هیچ گونه آمادگی برای صلح ندارند و چون چارهٔ دیگری نیز نبود بنابراین، تنها گزینهٔ ممکن، جنگ بود، ولی دوری راه، خستگی، کمبود امکانات، ابهام در نتیجهٔ جنگ و... اموری بود که اگر مسألهٔ جنگ به مشورت گذاشته می‌شد، به احتمال قوی رأی نمی‌آورد.

از سوی دیگر در حدیبیه، پیامبر اکرم ﷺ به خاطر رؤیایی صادقه که دیده بود به یاری خداوند یقین داشت و مطمئن بود که اگر راههای ممکن را طی کند حتماً به نتیجه می‌رسد، به همین دلیل با اطمینان از مردم بیعت گرفت و با آنان در اصل جنگ یا عقب‌نشینی مشورت نکرد.

از آنچه گذشت روشن شد، در اموری که مربوط به مردم است حتماً باید با مردم مشورت شود و جملهٔ **وَ شاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ**[2] تکلیف را مشخص کرده است.

تنها در جایی می‌توان مردم را به اطاعت بی‌چون و چرا دعوت کرد که تنها یک راه بسیار سخت و طاقت‌فرسا وجود داشته باشد و احتمال قوی داده شود که مردم در مشورت، خلافِ عقل خود نظر دهند و شرایط حساس را درک نکنند، از سوی دیگر بیعت‌گیرنده از طریق وحی یا الهام، به نتیجهٔ آنچه بر آن بیعت می‌گیرد مطمئن باشد و بداند که مسأله برای همیشه مجمل نمی‌ماند؛ در غیر این صورت آیهٔ **وَ أَمْرُهُمْ شورَى بَيْنَهُمْ** بر بیعت گرفتن و اختیار مردم را از کف دادن، حاکم است و اجازه نمی‌دهد که افراد، بدون دلیل و بدون وحی الهی، اختیار خود را به یک شخص ـ گرچه آن شخص پیامبر اکرم ﷺ باشد ـ واگذار کنند.

به هر حال، جمع دلالی بین آیه‌ای که مشورت را می‌ستاید: **وَ أَمْرُهُمْ شورَى بَيْنَهُمْ** و همچنین آیه‌ای که امر به مشورت می‌کند: **وَ شاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ** با آیهٔ: **لَقَدْ رَضِیَ اللّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ**

---

۱. ابن‌هشام؛ السیرة النبویه؛ ج ۳ ـ ۴، ص ۳۱۴ ـ ۳۱۵.

۲. آل عمران / ۱۵۹.

یُبَایِعُونَکَ... که بیعت و تبعیّت بی‌چون و چرا را می‌ستاید، این است که در حالتهای عادی که راه‌حلهای مختلف وجود دارد و عقل و خرد جمعی می‌تواند یکی از راهها را تعیین کند وظیفه، مشورت می‌باشد. حتی پیامبر اکرم ﷺ نیز نباید به جای مردم تصمیم بگیرد و حق آنان را بر سرنوشتشان تحت‌الشعاع قرار دهد. اما در موضوعاتی که تنها یک راه باقی مانده و همهٔ راهها مسدود شده است و شاید توان عقلی مردم به تشخیص و پیروی از تنها راه، نرسد و تأییدات، الهامات یا رؤیاهای صادقه وجود داشته باشد. در چنین مواردی بیعت بر اطاعت بی‌چون و چرا جایز است.

شاید هم از جمع آیات، اینگونه استنباط شود که مشورت، قانونی عمومی، برای همهٔ زمانهاست ولی بیعت مسألهٔ خاصی بود که در زمان و شرایط خاصی اتفاق افتاد و از آن نمی‌توان حکم کلی استخراج کرد.

همچنان که در تفسیر نمونه آمد، پرسش مهم آن است که آیا در حال حاضر نیز بیعت، یک اصل اسلامی است؟ از آنجا که به اصطلاح «عموم» و «اطلاقی» از قرآن و سنت در خصوص بیعت در دست نیست، تعمیم این مسأله مشکل به نظر می‌رسد، هر چند استدلال به عموم آیهٔ **اوفوا بالعقود** چندان بعید نیست. با این حال، ابهامی که در مسائل مربوط به بیعت وجود دارد مانع از این است که ما به طور قطع روی **اوفوابالعقود** تکیه کنیم بخصوص اینکه در فقه ما هیچ موردی برای بیعت در غیر پیامبر ﷺ و امام معصوم علیه‌السلام دیده نمی‌شود.[1]

وقتی بیعت، مسأله شخصی و مبهمی شد که نتوان در موارد مشابه به آن تمسک کرد، یا موارد مشابهی برای آن نتوان یافت زیرا پیامبر اکرم ﷺ از راه رؤیای صادقه و اطمینان به راهی که خدا پیش پایش نهاده بود، در نتیجهٔ کارش یقین شهودی داشت و چون هیچ‌کس دیگر چنین یقینی را ندارد، پس هیچ شرایط مشابهی برای هیچ کس دیگر مهیا نیست، در نتیجه، تنها راه برای تصمیم‌گیری در اموری که مربوط به مردم است و **امرهم** نام دارد، مشورت می‌باشد و تنها رأی و نظر خود مردم بر آنان نافذ می‌باشد و رأی دیگری در این مورد نافذ نمی‌باشد.

---

۱. تفسیر نمونه؛ ج ۲۲، ص ۷۳.

بیانی دیگر در جمع بین آیات به ظاهر متعارض

آیهٔ **وَ شاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ** به پیامبر اکرم ﷺ فرمان می‌دهد که در امور مربوط به حکومت اعم از جنگ و صلح، با مردم مشورت کند. ملاحظهٔ شأن نزول همین آیه و آیه‌های قبل آن، نشان می‌دهد که پیامبر اکرم ﷺ موظف است با افراد ضعیف‌الایمان و متخلفان از جنگ احد، مشورت کند و تخلف آنان در جنگ، فرارشان به کوه، رها کردن گردنه و... که در آیات قبل مطرح شده ـ و همهٔ آنها موجب شکست بزرگی در جنگ احد شد ـ نباید مانع از مشورت پیامبر اکرم ﷺ با آنان شود. مشورت در امور حکومتی، اصلی اساسی و مناقشه‌ناپذیر و گذشت‌ناپذیر است. علاوه بر این آیه و فراز **وَ أَمْرُهُمْ شورَىٰ بَيْنَهُمْ**،[1] سیرهٔ مستمرهٔ پیامبر اکرم ﷺ نیز بر مشورت استوار بوده است.

با این حال، می‌بینیم که پیامبر اکرم ﷺ در حدیبیه راه مشورت را رها کرد و از مردم بر مقاومت، بیعت گرفت؛ حال چه متعلق بیعت، استقامت تا حدّ مرگ یا فرار نکردن باشد، اهمیت چندانی ندارد. مهم این است که چرا پیامبر اکرم ﷺ راه و روش سابق خود ـ یعنی مشورت ـ را رها کرده و به بیعت گرفتن و مقاومت روی آورده و خواسته تا آنان در صحنه، کاملاً باقی بمانند و مطیع وی باشند اگر چه این ماندن و اطاعت کردن مخالف نظر، رأی و فکرشان باشد؟

توجیهی که برای جمع بین آیات می‌توان ارائه داد، این است که مشورت مربوط به جایی است که بیش از یک راه وجود داشته باشد؛ آنگاه برای برگزیدن یکی از راهها باید مشورت انجام شود ولی اینگونه بیعتی که پیامبر اکرم ﷺ گرفت مربوط به موردی بود که استثنائاً برای مردم تنها یک راه بیشتر وجود نداشت و آن راه مقاومت تا پیروزی بود بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اینگونه بیعت امری استثنایی و مربوط به مورد خاصی بوده است.

لازم به ذکر است که بیعت مورد بحث آیه، با بیعتهایی که برای تعیین خلیفه‌ها یا حاکمان انجام می‌شود، کاملاً متفاوت است. در بحث ما حاکم، کاملاً مشخص است و او در مورد خاص با بیعت گرفتن، حق انتخاب مردم را، در موردی سلب و یا محدود می‌کند

---

۱. شوری / ۳۸.

اما بیعتی که برای تعیین خلیفه، انجام می‌شود، نوعی انتخابات و رأی‌گیری است و نشان‌دهندهٔ، دخالت مستقیم مردم در تعیین سرنوشتشان می‌باشد.

چهارم: **یَأَیُّهَا النَّبِیُّ إِذَا جَاءَکَ الْمُؤْمِنَتُ یُبَایِعْنَکَ عَلَیٰ أَن لَا یُشْرِکْنَ بِاللَّهِ شَیْئاً وَ لَا یَسْرِقْنَ وَ لَا یَزْنِینَ وَ لَا یَقْتُلْنَ أَوْلَدَهُنَّ وَ لَا یَأْتِینَ بِبُهْتَنٍ یَفْتَرِینَهُ بَیْنَ أَیْدِیهِنَّ وَ أَرْجُلِهِنَّ وَ لَا یَعْصِینَکَ فِی مَعْرُوفٍ فَبَایِعْهُنَّ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِیمٌ**؛[1] ای پیامبر، چون زنان با ایمان نزد تو آیند که با تو بیعت کنند که چیزی را با خدا شریک نسازند، و دزدی نکنند و زنا نکنند و فرزندان خود را نکشند و بچه‌های حرامزاده‌ای را که پس انداخته‌اند با بهتان به شوهر نبندند و در (کار) نیک از تو نافرمانی نکنند، با آنان بیعت کن و از خدا برای آنان آمرزش بخواه، زیرا خداوند آمرزندهٔ مهربان است.

توضیح: قبلاً بیان شد که در امور اصلی دین و ارکان آن جای مشورت، رأی‌گیری و... نیست؛ چون خارج از «منطقة الفراغ» هستند و اموری که در این آیه مطرح شده، همه از امور خارج «منطقة الفراغ» می‌باشند و همه الزاماتی هستند که شارع مقدس، از هر انسانی چه بیعت کرده و چه نکرده باشد، خواستار است. بنابراین، بیعت در این آیه تنها برای تأکید بر انجام این امور است و نباید تصور کرد که زنان مسلمان قبل از بیعت با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در این امور آزاد بوده‌اند و گناهی نداشته‌اند؛ کلمهٔ **واستغفر لهن الله** در ذیل آیه نیز نشان می‌دهد که آنان اگر قبل از این بیعت، چنین کارهایی را مرتکب می‌شده‌اند گناهکار بوده‌اند و باید برایشان استغفار شود.

نتیجه: این آیه مربوط به بحث مردم‌سالاری یا غیر آن نمی‌باشد. و بیعت در آن به معنای رأی‌گیری نیست، بلکه مقصود تأکید مجددی است بر زنان، تا از چنین کارهای زشتی دست بردارند و ذکر آن در اینجا برای دفع توهمی است که ممکن است از لفظ «بیعت» حاصل شده باشد، زیرا، همان‌گونه که قبلاً بیان شد، بیعت دارای دو مصداقِ کاملاً متفاوت می‌باشد:

۱. بیعت برای تعیین خلیفه یا حاکم که نتیجهٔ آن انتخاب حاکم و اعلام وفاداری به اوست.

---

۱. ممتحنه / ۱۲.

۲. بیعت برای التزام به انجام عملی که نتیجهٔ آن همانند نتیجهٔ **اوفوا بالعقود** تنها بیانگر وجوب اطاعت و یا تأکید بر وجوب اطاعت می‌باشد.

آنچه آیهٔ ۱۲ از سورهٔ ممتحنه در صدد بیان آن است، بیعت به معنای دوم آن است که ربطی به مردم‌سالاری ندارد، همان‌گونه که آیهٔ بیعت رضوان ربطی به مردم‌سالاری دینی نداشت.

ب) سنت

معروف بین شیعه این است که سنت عبارت از: قول، فعل و تقریر معصوم می‌باشد بنابراین تمامی افعال و اقوال پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام جزء سنت محسوب می‌شود، مگر اینکه با دلیل ثابت شود که قضیه‌ای شخصی بوده و عمومیت نداشته است. علاوه بر اینها، تقریر معصوم نیز حجت است؛ یعنی اگر عملی در پیش معصوم انجام شد یا سخنی گفته شد و معصوم سکوت کرد، این سکوت نیز خودش به گونه‌ای امضای آن عمل یا گفتار می‌باشد. بنابراین، سنت نزد شیعیان معنای بسیار گسترده و مصداقهای فراوانی دارد.

اما آنچه از اهل سنت روشن می‌شود سنت عبارت از سیرهٔ عملی پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد یعنی سخنی را که پیوسته وی، بر آن اصرار داشته و عملی را که مدام انجام می‌داده یا می‌خواسته که دیگران انجام دهند، جزء سنت او محسوب می‌شود. آنان بین سنت رسول خدا و احادیث منقول از وی تفاوت قائل هستند و احادیث را همیشه حاکی از سنت نمی‌دانند. مثلاً در صدر اول، نوشتن حدیثهای آن حضرت ممنوع بود، ولی بیان سنتها ممنوع نبود.

روشن است که وقتی پیامبر اکرم ﷺ به پیامبری رسید مردم در شرک، کفر، فساد، بی‌عدالتی و ظلم غوطه‌ور بودند و مبارزهٔ اصلی پیامبر ﷺ با تمامی این مظاهر، اشتباه بود تا به جای آنها توحید، حق‌پذیری، عدالت و... را بنشاند. در این مرحله جای رأی‌گیری نظرخواهی، پیروی از اکثریت و... مطرح نیست چون این امور جزء ارکان دین است و اضداد آن ضد دین.

در مدت سیزده سال تبلیغ پیامبر اکرم ﷺ در مکه، مسائلی که نیاز به مشورت داشته باشد و در تاریخ مطرح شود نبوده است، بله ممکن است مشورتهایی پیرامون محل سکونت حضرت، چگونگی تبلیغ در قبایل، هجرت مسلمانان به حبشه و نظایر این امور مطرح بوده است، ولی چون حکومت در دست مسلمانان نبوده، بحثی از مردم‌سالاری یا دین‌سالاری یا فردسالاری مطرح نیست.

با ایمان آوردن گروهی از مردم مدینه و دعوت آنان از پیامبر اکرم ﷺ برای ورود حضرت به مدینه و شرکت آنان در پیمان عقبه، بحث حکومت و مردم‌سالاری یا غیر آن شروع شد.

مسلمانان مدینه در عقبه متعهد شدند که پس از ورود حضرت به شهرشان همان‌گونه که از خانواده‌شان دفاع می‌کنند از حضرت نیز دفاع کنند.[1] تا حضرت تحت حمایت آنان بتواند تبلیغ رسالت الهی را انجام دهد.

در این مرحله، رأی و نظر مردم مدینه بود که حاکمیت داشت، آنان می‌توانستند اعلام کنند که پس از ورود حضرت به قبا که در چند کیلومتری مدینه است، تحت حمایت مردم مدینه قرار می‌گیرد و می‌توانستند اعلام کنند که تنها در منطقهٔ خاصی از شهر، توان حفظ جانِ حضرت را دارند، آنگاه تصمیم با حضرت بود که حرکت به سوی مدینه را برگزیند یا خیر، و می‌توانستند ـ در صورت داشتن نیرو ـ دفاع از حضرت را در تمامی جزیرةالعرب بپذیرند. می‌توانستند حکومت مدینه را به او واگذار کنند و می‌توانستند تنها جادادن به او و تأمین امنیت برای تبلیغ را تضمین کنند. تعیین محدودهٔ بیعت، نشان از مردم‌سالاری دارد.

بنابراین، رسالت پیامبر اکرم ﷺ و تبلیغ دین توحیدی خود، نماد و حقیقت دین‌سالاری بود، اما محدودهٔ دفاع از حضرت که مردم مدینه با توجه به امکانات یا مقدار عشقشان به پیامبر اکرم ﷺ آن را مشخص می‌کردند و می‌توانست متفاوت باشد، نمادی از مردم‌سالاری بود که از تلفیق این دو معلوم می‌شود که حضرت، اگر در محدودهٔ معین شده ـ یعنی شهر مدینه ـ دین خود را تبلیغ کند، آنان امنیت او را تضمین می‌کنند،

---

۱. ابن‌هشام؛ السیرة النبویة؛ ج ۱ ـ ۲، ص ۴۴۱ ـ ۴۴۳، ۴۴۶، ۶۱۵.

ولی اگر از آن منطقه خارج شد و در جای دیگر به تبلیغ پرداخت، آنان در قبال حفظ جان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مسئولیتی ندارند.

تساوی دیهٔ افراد و مردم‌سالاری

در مدینه آشفتگیهای فراوانی وجود داشت، از جمله اینکه قبایل متفاوت در مقابل دیه و قصاص متساوی نبودند، اگر فردی از قبیلهٔ «الف» کشته می‌شد دیه‌اش مثلاً مقدار هزار مثقال طلا بود ولی اگر یک فرد از قبیلهٔ «ب» کشته می‌شد دیه‌اش پانصد مثقال طلا بود که این تفاوت دیه با عدالت سازگاری نداشت. به همین دلیل حضرت، با قبایل مختلف صحبت کرد و بین آنان قراردادهایی منعقد کرد که بر طبق آنها دیهٔ افراد متساوی شد، همهٔ افراد از حقوق متساوی برخوردار شدند و می‌توانستند به کسی پناهندگی بدهند یا در پرداخت دیهٔ فردی از قبیلهٔ خود شرکت کنند.[1] که در اینجا باز مردم‌سالاری دینی نمود داشت، ولی نمودش در مردم به نحو پذیرش و قبول بود؛ زیرا اصل عدالت جزء ارکان اصلی دین است، اگر چه قبل از دین نیز می‌باشد و در واقع عدالت اصلی، عقلی است که دین نیز بر آن تأکید می‌کند.

نتیجه اینکه، ظهور مردم‌سالاری دینی در امور اجتماعی، نظیر عدالت که رکن اصلی دین نیز می‌باشد، قبول طرح، برنامه و لایحه‌ای است که بر طبق آن عدالت، کاملاً اجرا شود. بنابراین در مثال دیه، افراد موظف نیستند دیهٔ هزار مثقالی یا پانصد مثقالی را بپذیرند ولی موظف هستند، تساوی دیه‌ها را پذیرا شوند، پس اصل عدالت، از دین و طریق اجرای آن، از مردم و با نظر آنان می‌باشد.

مردم‌سالاری در حادثهٔ بدر کبرا

پس از دو سال از ورود پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به مدینه مسألهٔ «جنگ بدر» پیش آمد که قبلاً در ذیل بررسی آیهٔ بیعت رضوان، به طور اختصار بیان شد. نکته‌ای که حائز اهمیت است و مردم‌سالاری دینی را به نمایش می‌گذارد این است که، پس از مواجه شدن مسلمانان با

---

۱. ر.ک. به: همان؛ ج ۱، ص ۵۰۱ـ۵۰۲.

خبر آمدن لشکر مکه و خبر یافتن از اینکه کاروان تجارتی از دسترس آنان خارج شده است، پیامبر اکرم ﷺ با آنان به مشورت نشست، از مهاجران ابوبکر و عمر صحبت کردند و نظر مساعدی با جنگ نداشتند ولی مقداد گفت: «ما با توایم، آنگونه که خداوند به تو راه نشان داده، حرکت کن. ما مانند بنی اسرائیل نمی‌گوییم تو و پروردگارت بروید و بجنگید و ما اینجا می‌نشینیم، بلکه می‌گوییم تو و پروردگارت بروید و بجنگید و ما همراه شما می‌جنگیم؛ سوگند به خدا اگر ما را به دورترین نقطه ببری باز، همراهت می‌جنگیم».

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «نظر مشورتی بدهید ای مردم». و منظورش مسلمانان مدینه (انصار) بود؛ زیرا آنان تعدادشان زیاد بود، از سوی دیگر هنگام بیعت با حضرت در عقبه گفتند: «ای رسول خدا ما از کفالت تو رها هستیم تا به خانه‌های ما برسی، هنگامی که به ما رسیدی، در کفالت ما خواهی بود و از هر آنچه که از آن، از پسران و زنانمان دفاع می‌کنیم از تو دفاع می‌نماییم».(۱)

بنابراین، آنان دفاع از پیامبر اکرم ﷺ را در محدودهٔ شهر مدینه پذیرفته بودند و تعهد کرده بودند، به همین دلیل رسول خدا نگران بود که شاید انصار تنها از حوادثی که در مدینه برایش پیش آید، از او دفاع می‌کنند و حضرت حق ندارد که آنان را به مصاف دشمن ببرد.

سعد بن معاذ که متوجه مقصود پیامبر اکرم ﷺ شده بود گفت: «ما به تو ایمان آورده‌ایم و تو را تصدیق کرده‌ایم و گواهی داده‌ایم که آنچه آورده‌ای حق است و پیمانها و میثاقهای خود را بر شنیدن و اطاعت کردن اعلام کرده‌ایم، به هر سو که خواهی برو، ما با تو هستیم. سوگند به آن کس که تو را به حق مبعوث کرد، اگر ما را به سوی دریا ببری و در آن فرو روی، ما نیز با تو فرو می‌رویم و هیچ یک از ما تخلّف نخواهد کرد و از اینکه فردا ما را به مصاف دشمن ببری، نگران نیستیم. ما در جنگ صبوریم و هنگام برخورد با دشمن استوار».

پیامبر اکرم ﷺ از گفته سعد شادمان شد و نشاط پیدا کرد؛ سپس فرمود: حرکت کنید و بشارت بر شما باد زیرا خداوند یکی از دو طایفه (کاروان تجارتی یا پیروزی بر

---

۱. همان؛ ج ۳ ـ ۴، ص ۶۱۵.

سپاه) را به من وعده داده است، سوگند به خدا مثل اینکه اکنون به قتلگاه آنان نگاه می‌کنم.[۱]

از آخر مطالب نقل‌شده معلوم شد که حضرت، متمایل به جنگ بوده است، اما از ابتدا و در حین مشورت هیچ سخنی در ترغیب و تشویق به جنگ یا پاداش مجاهدان به میان نیاورده است. همچنین از آخرین جمله معلوم می‌شود که خداوند به او به طور اجمال وعده داده که یا بر کاروان تجارتی و یا بر لشکر مشرکان پیروز می‌شود و اکنون که کاروان قریش از دسترس دور شده‌اند و وعدهٔ خدا نیز دروغ نیست، پس پیروزی بر لشکر مشرکان حتمی است، ولی از این نیز سخنی به میان نیاورده، بلکه می‌خواست تا مردم واقعاً آنچه را که در درون دارند، علنی سازند و تصمیم خود را تابع تصمیم یا حب و بغض پیامبر اکرم ﷺ قرار ندهند. و این مصداق کامل مردم‌سالاری است که مسئول و شخصیت محبوب مردم، مواظب باشد از همین محبوبیت نیز، در مسیر تأثیر بر رأی مردم استفاده نشود.

باز، چون مردم مدینه با او پیمان دفاعی برای درون شهر مدینه داشتند، نخواست که آنان را در مقابل عمل انجام‌شده قرار داده، یا آنان را در رودربایستی قرار دهد تا ناچار شوند، از او دفاع کنند. یا مهاجران مکه را تحریک نکرد که شما چون اموالتان در مکه، از دست رفته، سزاوار است که مسیر جنگ در پیش گیرید، بلکه حتی دو تن از مهاجران، ابوبکر و عمر که از ناتوانی در مقابل دشمن سخن گفتند، مورد هیچ ملامت، سرزنش یا انتقادی قرار نگرفتند، بلکه وقتی مقداد اعلام وفاداری کامل کرد، حضرت به او دعا کرد؛ که باز معلوم نبود به خاطر اعلام وفاداری کامل است یا به جهت تمایلش به کارزار.

به هر حال، مشورت رسول اکرم ﷺ با اصحاب، برای قبولاندن ورود در جنگ نبود، بلکه واقعاً برای تعیین تکلیف بود. ثانیاً تلاش کرد تا قبل از پایان مشورت هیچ اظهار عقیدهٔ زبانی یا عاطفی از خود، پیرامون موضوع مورد مشورت ارائه ندهد.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود بعضی از مردم‌سالاریهای موجود با الگوی ارائه‌شده توسط پیامبر اکرم ﷺ تفاوت زیادی دارند؛ زیرا امروزه معمولاً در امور مهم،

---

۱. همان؛ ج ۱ ـ ۲، ص ۶۱۵.

رهبران سیاسی نظر خود را ابراز می‌کنند و سپس وسایل تبلیغاتی را در اختیار همگان به طور متساوی قرار می‌دهند. ولی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به هیچ نحو نظر خود را تا به نتیجه رسیدن نهایی مشورت، اعلام نکرد، با اینکه با استناد به وحی و حوادث پیرامون خود، یقیناً می‌دانست که جنگیدن به صلاح است و تنها گزینه‌ای است که وعدهٔ خدا را محقق می‌سازد.

جنگ احد و مردم‌سالاری

نمونهٔ دیگر مردم‌سالاری، شاید کاملتر و شگفت‌انگیزتر از جنگ بدر، در جنگ احد تحقق یافت که اجمالش در ذیل آیهٔ **وَ شاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ** گذشت و روشن شد که حضرت، نظرش به جنگ درون‌شهری بود، ولی وقتی که جوانان بر جنگ برون‌شهری اصرار کردند، از نظر خود دست برداشت و مسیر جنگ برون‌شهری را در پیش گرفت و جنگ برون‌شهری نیز به خاطر عوامل گوناگون، به شکست بسیار سختی منجر شد. و حضرت هیچ گاه اظهار نکرد که اگر به رأی من عمل شده بود جنگ با شکست مواجه نمی‌شد.

مسلّماً وظیفهٔ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مشورت و عمل به مضمون آن بوده، نه عمل به رأی و عقیدهٔ شخصی خویش، وگرنه باید از عمل خود توبه کرده یا خداوند باید او را توبیخ می‌کرد، در حالی که چنین اموری اتفاق نیفتاد و این نشان می‌دهد که در امور اجتماعی رأی فرد، مسئولیت‌آور نیست بلکه رأی جمیع مسلمانان است که وظیفه را مشخص می‌سازد.

بنابراین، جمله‌ای که بعضی اوقات، از بعضی رهبران شنیده می‌شود نظیر: «می‌خواهم به وظیفه‌ام عمل کنم»، «وظیفه‌ام این را اقتضا می‌کند» یا «ولو همهٔ مردم مخالف باشند من بر طبق وظیفه‌ام مقاومت می‌کنم» و... در امور اجتماعی، صحیح نمی‌باشد و امور اجتماعی، لوح محفوظ و واقع محفوظی غیر از آنچه عقول و تصمیم مردم به آن می‌رسد، ندارند.

نوع حکومت پیامبر اکرم ﷺ

روشن است که وقتی پیامبر اکرم ﷺ وارد مدینه شد، رتق و فتق امور شهر به دست او افتاد، او بین قبایل مختلف، پیمان برابری بست و بین مهاجرین و انصار عقد اخوت خواند و با یهودیان مدینه پیمان بست، سرپرستی غزوات و سریّه‌ها را به عهده گرفت و...

پرسش مهم در اینجا، این است که آیا این اختیارات را خداوند به عهدهٔ او نهاده تا حکومتش الهی باشد یا اینکه مردم با بیعت و امثال آن مسئولیت این امور را در اختیارش گذاشته‌اند تا رسالتش الهی و حکومتش مردمی باشد؟ یا شقّ سومی است که در آن حکومت در امور اجتماعی مهم، که ارکان دین وابسته به آن می‌باشد نظیر مبارزه با ظلم و فساد، و گسترش عدالت، را خداوند به او داده، که حتی اگر مردم نخواهند او باید برای بسط عدل، کوشش کند و راههایی را که می‌توان پیمود، بپیماید. حدود الهی را جاری سازد و میراث را طبق کتاب الهی تقسیم کند، اما در امور اجتماعی دیگر که از ارکان دین نیست و دین نسبت به آنها نظر خاصی ندارد و هر کدام که عمل شود ضربه‌ای به دین و دیانت نمی‌زند و به اصطلاح «منطقة الفراغ» می‌باشد، پیامبر اکرم ﷺ حاکمیتش را از مردم می‌گیرد.

بنابراین، در مورد حاکمیت پیامبر اکرم ﷺ سه احتمال وجود دارد ۱. الهی محض؛ ۲. مردمی محض؛ ۳. در اموری که از ارکان اصلی دین است حکومتش الهی و در اموری که «منطقة الفراغ» است حکومتش مردمی است.

طبق احتمال دوم، باید مواردی چون پیمان تساوی ارزش انسان و امثال آن را که حضرت برای یاری مظلومان و اجرای عدالت اقدام می‌کرد و با مردم مشورت نمی‌کرد، توجیه کنیم. و حضرت را در اجرای حدود، در صورتی که مردم نظر مساعدی نداشته باشند دست‌بسته بدانیم.

اما آنچه بعضی مطرح می‌سازند به نام مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی، چیزی جز همان احتمال اول به اضافهٔ راه اجرایی آن نیست، زیرا هیچ گاه امور اجتماعی الهی را بدون پذیرش مردمی، نمی‌توان در جامعه اجرا کرد، بنابراین مقبولیت یافتن آنها، راه عمل به آنهاست.

احتمال سوم دارای شبهۀ کمتری است زیرا در امور اصلی که خداوند بر آنها تأکید می‌کند و خواهان اجرا شدن آنهاست، حتماً خود خداوند، حکومت و قدرتش را نیز می‌دهد و حاکمیتش الهی و پذیرش مردمی‌اش فطرت انسانها و خرد اهل خرد می‌باشد.

اما اموری که شارع آنها را رها کرده تا مردم در راحت باشند و به زحمت نیفتند، نیازی نیست که حاکمیت و رهبری آن امور را نیز مشخص کند بنابراین، آن امور اختیارش به عهدۀ خود مردم واگذار شده است تا برای اجرای آن، نیز فرد مناسبی بیابند. این تفکیک در حاکمیت را در زندگی رسول اکرم ﷺ خصوصاً در جنگ احزاب به وضوح می‌بینیم.

وی برای عقد قرارداد بین طوایف و متساوی قرار دادن دیۀ انسانها و اموری از این قبیل، از کسی اذن نمی‌گیرد.(۱) ولی در جنگ و صلح و دادن خرما به قبیلۀ «غطفان» و امثال آن، نظر مردم را جویا می‌شود. و مردم نیز، مسأله را سه شق می‌کنند، آنجا که فرمان از سوی خدا نباشد و خودشان نیز نخواهند انجام دهند، مقابل سخن پیامبر اکرم اظهارنظر می‌کنند(۲)

جنگ احزاب و مردم‌سالاری

در جنگ احزاب، تمامی طوایف مشرک و یهودیان خارج مدینه با هم متحد شدند، سپس یهودیان داخل مدینه را نیز با خود همراه ساختند که سرگذشتش در سورۀ احزاب و تفاسیر آن بیان شده است.

پیامبر اکرم ﷺ در چگونگی برخورد با دشمن، با اصحاب مشورت کرد، معلوم شد که جنگ برون‌شهری، به صلاح نیست زیرا که لشکر دشمن، بسیار زیاد است و جنگ درون‌شهری نیز خفت و خواری دارد و شاید لشکر بسیار انبوه دشمن، تمامی شهر را ویران کند، سلمان فارسی طرح حفر خندق را مطرح ساخت.(۳) تا بدین وسیله نه جنگ برون‌شهری انجام دهند و نه دشمن درون شهر راه یابد، بلکه بدون دست یافتن به هدفی

---

۱. ابن هشام؛ السیرة النبویة؛ ج ۱ ـ ۲، ص ۵۰۱ ـ ۵۰۳.
۲. همان؛ ج ۳ ـ ۴، ص ۲۲۳.
۳. همان؛ ص ۲۲۴.

مجبور به عقب‌نشینی شود، این طرح تصویب شد و حفر خندق، در مناطقی از شهر که امکان نفوذ دشمن از آنجا وجود داشت، با سرعت و جدیّت تمام شروع شد.

چند روزی پس از حفر خندق، لشکر احزاب وارد شد و جمعیت زیاد احزاب، فشار هر روزهٔ آنان برای عبور از خندق، خیانت یهودیان مدینه و متحد شدن با آنان، ترس عجیب و دلهره‌ای عظیم بر دل مسلمانان افکنده بود. محاصرهٔ شهر به طول انجامید و هر آن، حملهٔ آنان و عبورشان از خندق احتمال داده می‌شد. پیامبر اکرم ﷺ برای ایجاد تفرقه در صفوف احزاب، با سران قبیلهٔ غطفان مخفیانه تماس گرفت و با آنان گفتگو کرد تا یک‌سوم خرمای مدینه را به آنان بدهد، مشروط بر اینکه آنان از جنگ با مسلمانان دست بکشند و برگردند و قراردادی هم، نوشته شد.

قبل از امضا و گرفتن شاهد، پیامبر اکرم ﷺ کسی را به سوی سعد بن معاذ و سعد بن عباده فرستاد و هدف خود را با آنان در میان نهاد و با آنان مشورت کرد. آنان گفتند: «آیا کاری است که ما می‌خواهیم و آن را انجام می‌دهیم یا چیزی است که خدا تو را به آن فرمان داده که ما باید به آن عمل کنیم یا کاری است که برای ما انجام می‌دهی؟»

حضرت فرمود: «چیزی است که برای شما انجام می‌دهم، سوگند به خدا تصمیم بر این کار نگرفتم مگر به این دلیل که دیدم عرب، همه با هم متحد شده‌اند و از هر سوی به شما حمله‌ور شده‌اند، خواستم تا شوکتشان را بشکنم».

سعد بن معاذ گفت:

> ای رسول خدا، ما و آنان در حالی که بر شرک و بت‌پرستی بودیم و خدایی را نمی‌شناختیم و عبادتش نمی‌کردیم و آنان حتی آرزوی خوردن یک خرمای ما را نداشتند مگر اینکه میهمان شوند یا بخرند، آیا اکنون که خداوند ما را با اسلام کرامت بخشیده و به سویش هدایت کرده و به تو و به او عزّتمان بخشیده، اموالمان را به آنان بدهیم؟! سوگند به خدا ما نیازی به این کار نداریم، سوگند به خدا ما جز شمشیر به آنان نمی‌دهیم تا خداوند بین ما و آنان حکم کند.[1]

بررسی: از سخنان این دو رئیس قبیله روشن می‌شود که آنان بعضی امور اجتماعی را

---

۱. همان؛ ص ۲۲۳.

به گونه‌ای می‌دانستند که خداوند به رسولش فرمان می‌دهد که انجام دهد و مسلمانان باید تبعیت کنند و بعضی امور را خواست رسول خدا می‌دانند و بعضی را خواست خودشان.

بنابراین، احتمال سومی که در احتمالهای نوع حاکمیت رسول اکرم ﷺ بیان شد از سخن رؤسای قبایل به خوبی روشن می‌شود و رسول اکرم نیز، سخن آنان را رد نکرد و نفرمود: خواست من خواست خداست و بنا بر آنچه شیعه معتقد است و تقریر معصوم را نیز حجت می‌داند، معلوم می‌شود که سه شق‌کردن امور اجتماعی و تقسیم به الهی، رسالی و مردمی، جایز است و هر یک حکمی جدای از دیگری دارد.

۲. در اموری که خداوند سخنی نداشته باشد و اختیارش به دست رسول اکرم ﷺ باشد، اوج مردم‌سالاری حضرت روشن می‌شود. به گونه‌ای که گفتگوهای انجام‌شده و نامهٔ نوشته‌شده با سران قبیله غطفان را به این دلیل که مردم قبول ندارند، به کناری می‌نهد و پی‌گیری نمی‌کند. و هیچ‌گاه تلاش نمی‌کند که کار خود را مقبولیت بخشد.

۳. مشورتها در ابتدای جنگ احزاب و رسیدن به نتیجهٔ حفر خندق باز از نمونه‌های دیگر اعتنا به سخن مردم می‌باشد که اگر این مشورت صورت نمی‌گرفت، شاید هیچ گاه طرح حفر خندق به ذهن پیامبر اکرم ﷺ و رؤسای مسلمانان نمی‌رسید.

۴. نکتهٔ مهم دیگری که از بررسی جنگ احزاب و جنگهای گذشته به دست می‌آید، تاکتیک‌های گوناگون در هر جنگ، و در جاهای مختلف، که در آنها مشورت صورت گرفته است می‌باشد.

در جنگ بدر، مشورت پیرامون شروع جنگ یا متارکه، بی‌اطلاع دشمن بود و تاکتیک جنگ پذیرفته شد. در جنگ احد، اصل جنگیدن، مسلّم بود زیرا خود دشمن به میدان آمده بود ولی بحث پیرامون کیفیت آن بود که بالاخره جنگ برون‌شهری رأی آورد؛ و در جنگ احزاب، چاره‌ای جز درگیری نبود و مشورت، تنها پیرامون راهی بود تا، کمترین ضربه به مسلمانان وارد شود که حفر خندق رأی آورد.

اگر معتقد باشیم که **الناس معادن کمعادن الذهب والفضه**[1] معلوم می‌شود که:

---

۱. «مردم معدنهایی هستند همانند معدنهای طلا و نقره»؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۰، ح ۵۸۲۱.

اولاً باید با مردم مشورت کرد تا، استعداد درونی آنان چه طلا یا نقره، شکوفا شود.

ثانیاً نتیجهٔ مشورت همیشه خوب است؛ چون مردم یا کانِ طلا و یا کانِ نقره هستند و امور خبیث و پلید نیستند.

ثالثاً مردم با هم متفاوتند و همین تفاوتها در طرحها و تاکتیکها اثر می‌کند، اگر پیامبر اکرم ﷺ با اصحاب مشورت نمی‌کرد یا تنها با عربها مشورت می‌کرد، هیچ گاه طرح حفر خندق مطرح نمی‌شد؛ زیرا این طرح از سلمان فارسی بود که آن را در ایران و از ایرانیان آموخته بود.

بنابراین، در مجلسهای مشورتی برای امور حکومتی، باید همهٔ اقشار وجود داشته باشند نه اینکه یک نفر یا چند نفر، خود را عقل کُل تصور کنند.

از سوی دیگر باید هر پیشنهادی، مورد دقّت و ارزیابی دقیق قرار گیرد تا تمامی استعدادهای طلایی و نقره‌ای شکوفا شود.

رابعاً همان‌گونه که استخراج معادن مثل هم نیست، و بعضی بزودی کشف و استخراج می‌شوند، و بعضی پس از تلاش بسیار، مردم نیز چنین هستند، بعضی زود استعداد و توان خود را بروز می‌دهند و بعضی تنها در شرایط بسیار حاد، خود را بروز می‌دهند، بنابراین در همان شرایط حاد و بحرانی نیز، باید مشورت انجام شود و گمان نشود که در شرایط حاد، رهبری فرد، کارساز است.

آنچه تا حال روشن شد، این بود که سیرهٔ مستمرهٔ پیامبر اکرم ﷺ در طول حکومت ده ساله‌اش، بر مشورت استوار بوده است که ما حوادث مهم تاریخی که بیشتر راویان، آنها را نقل کرده بودند بیان کردیم، تا روشن شود، حضرت در حادترین شرایط نیز مشورت می‌کردند و اصحاب نیز در تمامی شرایط، بدون هیچ ترس و دلهره یا رودربایستی، رأی و نظر خود را بیان می‌کردند، حتی دو رهبر انصار به نامهای سعد بن عباده و سعد بن معاذ در مقام مشورت و اظهار نظر، با قرارداد مکتوب حضرت رسول با قبیلهٔ «غطفان» که هنوز امضا نشده بود مخالفت کردند.

بنابراین، اگر سنت را چون برادران اهل سنت به معنای سیرهٔ مستمرهٔ پیامبر اکرم ﷺ بدانیم روشن می‌شود که این سیره بر مشورت، احترام به رأی و نظر مردم، و

در یک کلمه «مردم‌سالاری» استوار بوده است.

و اگر مثل شیعیان، سنّت را اعم از سیرهٔ مستمره بدانیم و قول و فعل و تقریر معصوم را از سنت بدانیم، می‌توانیم تمامی احادیث مشورت و ترغیب به آن را نیز، در این بحث ذکر کنیم که برای تیمن به سخن معصوم، چند روایت از باب نمونه ذکر می‌شود.

روایات

۱. حدیثهای نفی‌کنندهٔ استبداد

عن النبی ﷺ من جاتکم یرید ان یفرّق الجماعة ویغصب الأمّة امرها ویتولّی من غیره مشورة فاقتلوه، فان الله قد اذن ذلک؛[۱] کسی که نزد شما آید و بخواهد جمعیت شما را متفرق سازد و امر (حکومت) امت را غصب نماید و بدون مشورت، ولایت و سرپرستی نماید او را بکشید چرا که خداوند چنین اذنی را داده است.

بررسی

آیا ارتکاب سه امر با هم موجب صدور چنین حکمی درباره‌اش شده یا یک یک آنها؟ آیا این سه با هم مرتبطند و به ترتیب هر یک زمینه‌ساز دیگری است یا خیر؟ امور دیگری است که فعلاً به بحث ما مرتبط نیست. آنچه مهم است اینکه حاکم باید از روی مشورت، مردم را سرپرستی و اداره کند و وقتی سخن از مشورت به میان آمد، طبعاً لزوم اعتنا به سخن طرفهای مشورت مطرح می‌شود و اینکه سخن آنان ارزش دارد و باید در تصمیم‌گیریها به آن توجه شود.

از سوی دیگر، حدیث از اینکه با چند نفر باید مشورت شود، ساکت است و ظاهراً باید با تمامی کسانی که اهل مشورتند، مشورت صورت گیرد که همان مردم‌سالاری است؛ زیرا هر سلطانی حتماً با یکی ـ دو نفر مشورت می‌کند، اما اینگونه مشورت محدود و با موافقان، یقیناً مراد حدیث نیست و گرنه حکم «فاقتلوه» سخن لغوی خواهد بود؛ زیرا که موضوعی نخواهد یافت.

به هر حال چون سند حدیث ضعیف است، بیش از این به دلالتش نمی‌پردازیم.

---

۱. عیون اخبار الرضا، باب ۳۱، ح ۲۵۴.

۲. حدیثهای ترغیب‌کنندهٔ به مشورت

حدیثهای زیادی بر لزوم مشورت یا خوب بودن آن دلالت می‌کند، که بعضی از آنها عبارتند از:

لا مظاهرة اوثق من المشاورة؛[۱] هیچ یاوری چون مشورت نیست.

من لا یستشیر یندم؛[۲] هر کس مشورت نکند پشیمان می‌گردد.

لن یهلک امرء عن مشورة؛[۳] هرگز انسان از روی مشورت تباه نمی‌شود.

من شاور الرجال شارکها فی عقولها؛[۴] هر که با مردان مشورت نماید در عقلشان شریک می‌شود.

الاستشارة عین الهدایة؛[۵] مشورت‌خواهی عین هدایت است.

وقتی احادیث زیادی که نمونه‌هایی از آنها گذشت، به مشورت ترغیب می‌کند، حتماً موضوع مشورت، منحصر در کارهای جزئی و فرعی نیست؛ زیرا وقتی که در کارهای فرعی و جزئی مشورت خوب باشد، مسلماً در امور حکومتی و اموری که حیات و ممات اجتماع به آنها بستگی دارد، خوبتر و بهتر است و مسلماً این احادیث، حاکم مسلمانان و کارهای او را نیز در بر می‌گیرد.

از سوی دیگر مشورت، بدون قبول بهترین سخن و بهترین رأی و ترجیح آن بر سخن خود، معنی نمی‌دهد. و وقتی سخن دیگران شنیده شد و مورد اعتنا واقع شد، مردم‌سالاری تحقق یافته است. آنگاه اگر کسی که حکومت را در دست دارد، تکیه‌زدنش به این مقام، از سوی خدا باشد؛ حکومتش مردم‌سالار دینی خواهد بود.

باز برای تأکید روایتهای ذیل را بنگرید:

هلک مولا لابی الحسن الرضا علیه السلام یقاله سعد؛ فقال له: اشر علی برجل له فضل وامانة، فقلت: انا اشیر علیک؟ فقال شبه المغضب: ان رسول الله صلی الله علیه و آله کان یستشیر اصحابه ثم یعزم علی ما

---

۱. وسایل الشیعه؛ ج ۸، «کتاب الحج احکام العشرة»، باب ۲۱، ص ۴۲۸، ح ۲، ۳، ۵، ۶.
۲. همان‌جا.
۳. همان‌جا.
۴. همان‌جا.
۵. همان‌جا.

یریده؛ یکی از موالی حضرت رضا علیه السلام به نام سعد از دنیا رفت حضرت به معمّر بن خلاد گفت: مردی که دارای فضل و امانت باشد به من معرفی کن. (با تعجب) گفتم: من به شما معرفی کنم؟! (شما خود امام هستی و همه چیز را می‌دانی). حضرت با حالتی شبیه غضب‌آلود، فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اصحابش مشورت می‌کرد و سپس آنچه که اراده می‌کرد تصمیم می‌گرفت».[1]

نزد حضرت رضا(ع) بودیم، از پدرش یاد کرد و فرمود: هیچ یک از عقلها هم‌وزن عقل او نبود و با این حال گاهی با غلام سیاهی از غلامانش مشورت می‌کرد. به او گفته می‌شد: با مثل این مشورت می‌کنی؟! می‌فرمود: چه بسا خدای تبارک و تعالی از زبان او چیزی را آموزش می‌دهد. راوی گفت: گاهی به او چیزی را اشاره می‌کردند و او در کار باغ و بستانش به آن عمل می‌کرد.[2]

وقتی حضرت که علاوه بر امام بودن، با علم عادی نیز کارهای باغ و بستان را می‌داند و ضرر بد عمل کردن آن نیز چندان زیاد نیست، با این حال با غلامان خود مشورت کند. معلوم می‌شود دیگرانی که علم کمتری دارند، در اموری که تخصصی است و ضرر تصمیمهای خطا در آنها بسیار زیاد است، حتماً باید با اهلش مشورت کنند و از متخصصان کمک بگیرند و خود را از رأی آنان بی‌نیاز ندانند. طبق نقل غرر الحکم حضرت علی علیه السلام فرمود: **شاوروا فالنجح فی المشاورة**؛[3] مشورت کنید زیرا کامیابی در مشورت نمودن است.

اشکال: در روایت اوّل آمده است: **ثم یعزم علی ما یرید**؛ سپس خود پیامبر بر آنچه که می‌خواهد تصمیم می‌گیرد» و این با مردم‌سالاری سازگار نیست؛ زیرا که در صورت مردم‌سالاری باید رأی‌گیری شود و به رأی اکثریت عمل شود نه اینکه خود حاکم تصمیم بگیرد.

جواب: این روایت در صدد بیان اصلِ مشورت است و اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر پیامبر بودن یا علم الهی داشتن خود، تکیه نمی‌کرد و با مردم مشورت می‌کرد، ولی از سایر خصوصیات ساکت است و معلوم نیست که تصمیم بر اساس رأی اکثریت بوده یا

---

۱. همان؛ باب ۲۴، ح ۱، ۳.
۲. همان‌جا.
۳. غرر الحکم؛ ص ۴۴۱، ح ۱۰۰۵۲.

خود حضرت، بهترین را تشخیص می‌داده یا تشخیص و انتخاب حضرت، تأیید همگانی را به همراه داشته است و یا... .

بله، آنچه در نزد بزرگان متداول بوده و هست این است که افراد، رأی و نظر خود را می‌دهند و وقتی یکی از آنها خردپذیرتر و بهتر بود، همه آن را تصدیق می‌کنند؛ زیرا در جلسات مشورتی افراد، بدون حب و بغضهای فردی و خطی نظر می‌دهند. بنابراین، مقصود حدیث این نیست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر خلاف عقل و رأی همگان، بر رأی دیگری تصمیم می‌گرفت بلکه مراد، بیان استحکام در تصمیم و متزلزل نشدن پس از تصمیم می‌باشد.

۳. احادیث بیعت

تاریخچه

قبل از ذکر احادیث بیعت، لازم به یادآوری است که «حکومت» از احکام تأسیسی اسلام نیست، بلکه قبل از اسلام نیز حکومت وجود داشته و مردم از هر صنف، چه متدینان و چه بت‌پرستان، برای خود حاکمانی داشته‌اند. البته طریق به حکومت رسیدن حاکمان متفاوت بوده، گاهی شخصی به خاطر ویژگیهای شخصی طرفدارانی پیدا می‌کرده و گروه یا گروههایی را تسلیم خود می‌کرده و حاکم بر آنان می‌شده است، دیگری نیز همین گونه حکومت می‌یافته، آنگاه یکی از آنان بر علیه دیگری می‌شوریده و او پس از خلع، خودش به حکومت برتری می‌رسیده است. گاهی حکومت موروثی بوده و چون پدر می‌مرده، پسر به جای او می‌نشسته است. ولی طبیعی‌ترین راه، این بوده که در یک قبیله یا یک طایفه، همه از بزرگ آن طایفه، حرف‌شنوی داشته‌اند و همین اطاعت از او، خودش یک نحو حاکمیتی برای او ایجاد می‌کرده است و اگر در جایی چندین طایفه زندگی می‌کرده‌اند معمولاً از آنکه طایفه‌اش بیشتر بوده و عمر و تجربهٔ بیشتری داشته اطاعت می‌کرده‌اند.

بنابراین در بین طوایف، خصوصاً طوایف حجاز، انتخابات به صورت فعلی یعنی صندوق و رأی‌ریزی مطرح نبوده، بلکه پیران چون تجربه و فرزندان بیشتری داشته و

فرزندانشان از آنان حرف‌شنوی داشته‌اند، همین مسأله قدرتی برای او محسوب می‌شده تا او را حاکم بنامند. ولی هیچ کس حاکم مطلق نبوده است. مثلاً در مکهٔ قبل از اسلام، ابوسفیان به عنوان رئیس قبیله است ولی با این حال، همه‌کاره نیست.

بله گاهی مردم به رئیس خود اعتماد کامل داشتند، کاملاً گوش به فرمان او بودند و چون خودشان، معمولاً با توجه به شرایط جغرافیایی و.. از اوضاع سیاسی و غیره اطلاع کافی نداشتند، حرف بزرگان و رؤسایشان برایشان حجت بود و به این دلیل رئیس تقریباً، دارای قدرت مطلق می‌شد.

در مدینه نیز وضع به همین منوال بود. اوس و خزرج و سایر طوایف مشرک و همچنین طایفه‌های یهودی، هر یک رئیسی برای خود داشتند. اما پس از اسلام، این پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بود که طوایف مختلف را متحد کرد و خودش حاکم آنان شد. سخنش به‌گونه‌ای بود که همهٔ رؤسای قبایل آن را قبول می‌کردند و به دنبال آن مردم همهٔ قبایل نیز، آن را قبول می‌کردند. پس، حکومت مرحلهٔ جدیدی پیدا کرد و آن اینکه رؤسای قبایل خودشان به سخنان فردی که او را پیامبر خدا و از نظر عقل و درایت از خود برتر می‌دیدند، گوش فرا می‌دادند.

در اینکه حکومت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله الهی، مردمی و یا در اصولِ اساسیِ دین، الهی و در فروع و جزئیات مردمی بود، سه احتمال وجود داشت که قبلاً گذشت، ولی در عمل، اول افرادی در عقبه با حضرت بیعت کردند بر اینکه، مانند دفاع از زن و فرزندشان از وی دفاع کنند.[۱]

با ورود حضرت به مدینه و بستن پیمانهای متعدد بین قبایل، در عمل، همه ریاست او را پذیرفتند. این یک بیعت عمل دیگری بود که در تاریخ نام بیعت بر آن نهاده نشده است. از این پس، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله حاکم مدینه بود و حتی، هنگامی که چند روزی از شهر غایب می‌شد برای خودش جانشین منصوب می‌کرد.

پس او به طور رسمی از مردم برای حکومت خود بیعت نگرفت ـ اما همان‌گونه که قبلاً گذشت، حکومتش کاملاً مردم‌سالار بود ـ ولی در دو مورد برای امور جزئی

---

۱. السیرة النبویة؛ ج ۱ ـ ۲، ص ۴۴۲.

حکومت بیعت گرفت: یکی بیعت رضوان بود که در حدیبیه از مسلمانان همراه خودش، بیعت گرفت که از صحنهٔ جنگ نگریزند، یا تا پای جان بجنگند. دیگری پس از فتح مکه بود که از زنان بیعت گرفت که شرک نورزند، دزدی نکنند، بهتان نزنند و... . و قرآن در توضیح هر دو، واژه بیعت را به کار برده است.

بله تنها بیعتی که برای حکومت، در زمان پیامبر اکرم ﷺ گرفته شد، بیعت برای جانشینی حضرت علی علیه‌السلام به جای پیامبر اکرم ﷺ بود که در غدیر خم گرفته شد و اخبارش با تواتر به ما رسیده و آیات قرآن نیز به آن اشاره دارد. عقل نیز آن را امری بایسته می‌داند و می‌گوید: پیامبر اکرم ﷺ با آن درایت و عقل و آن سیرهٔ مستمر که همیشه در هنگام ترک مدینه، جانشینی برای خود قرار می‌داده، این بار نیز که به سوی دیار ابدی می‌شتافته، حتماً جانشینی به جای خود قرار داده است و آن شخص، جز حضرت علی علیه‌السلام کسی دیگر نیست. البته گروهی از اهل سنت می‌گویند: پیامبر حضرت علی علیه‌السلام را جانشین مقام تبلیغی خود قرار داد و مقام حکومتی را به خود مردم وانهاد و مقام رسالتش با وفاتش پایان یافت، تا مانند کسانی از آنان که «مولا» و «ولایت» را به معنای دوستی می‌گیرند یا می‌گویند: حضرت او را معرفی کرده و به نفع او تبلیغ کرده تا مردم، پس از رحلت حضرت، او را به خلافت برگزینند و این یک انتصاب نبوده است یا مانند عدهٔ کمی از آنان منکر واقعهٔ غدیر هستند. اما هیچ‌کس ادعا ندارد که در آن روز یا مشابه آن روز، پیامبر اکرم ﷺ دیگری را برای تصدی خلافت مشخص کرده است.

به هر حال بیعت برای امرِ حکومت، تنها یک مرتبه، آن هم با این اختلاف نظرهای شدید، در زمان پیامبر اکرم ﷺ رخ داده است ولی پس از وفات پیامبر اکرم ﷺ واژهٔ بیعت به وفور برای تعیین خلیفه به کار رفته است.

نکته‌ای که حائز اهمیت است اینکه هیچ یک از ائمه اطهار علیهم‌السلام و یا هیچ یک از صحابهٔ پیامبر ﷺ و تابعان، با اصل بیعت مخالفت نکرده‌اند، و هیچ کس نگفته است که بیعت بدعت یا بی‌ارزش است.

بلکه هر کسی که اعتراض دارد به اینکه با منصوب شدن حضرت علی علیه‌السلام از سوی پیامبر اکرم ﷺ و بیعت کردن مردم با او، جایی برای بیعت با شخص دیگری باقی

نمی‌ماند، یا با وجود شخص اعلم، افضل، اشجع، اقرب و... باید با او بیعت می‌شد و بیعت انجام‌شده با اشخاص دیگر، مرجوح می‌باشد و شرایط صحت را ندارد، یا سخنشان این است که بیعت با ابوبکر، در سقیفه، از روی توطئه و بازی بوده نه یک بیعت واقعی، یا با معرفی اعلم و افضل از سوی حضرت رسول اکرم ﷺ نیازی به بیعت نبوده و مردم طبیعتاً باید به آنچه پیامبر اکرم ﷺ معرفی کرده بود، تسلیم می‌شدند.

به هر حال، از همهٔ اینها نتیجه می‌شود که بیعت صحیح و دارای شرایط، حجیت و لزوم وفا دارد و به همین دلیل حضرت علی علیه‌السلام در برخورد با مخالفان، از جمله معاویه، پیوسته از بیعت مردم با خودش سخن به میان می‌آورد، تا نشان دهد اگر کسانی نصب او را قبول ندارند، انتخابش که مانند انتخاب سایر خلیفه‌هاست. حتی بیعت محکمتری با او شده که باید مورد قبول همگان واقع شود. به هر حال، سیرهٔ مستمرهٔ اجماع صحابه و تابعین و ائمه اطهار علیهم‌السلام بر قبول بیعت صحیح استوار شده است.

حال که شرعی بودن و صحیح بودن بیعت، مورد قبول واقع شد با توجه به واژهٔ بیعت می‌توان به مردم‌سالاری دینی، پی برد. بیعت از همان «بیع» به معنای فروش گرفته شده است. «بعت هذا بذاک» این را به آن فروختم، و مشتری با «قبلت» نشان می‌دهد که این را به آن خریدم. ولی در «مبایعه» و «بیعت»، هر دو فروشنده‌اند نه اینکه یکی فروشنده و دیگری خریدار باشد. به همین دلیل به جای لفظ «بعت» که ثلاثی مجرد است، لفظ «بایعت» از باب مفاعله به کار رفته تا نشان دهد، دو نفر وجود دارند که با یکدیگر قرار می‌بندند، اما لفظ «تبایع» به کار نرفته، زیرا در «تبایع» هر دو به طور مساوی نقش فاعلی دارند ولی در «مبایعه» اگر چه دو نفرند، ولی هر دو مساوی هم نیستند و دارای نقشهای متفاوتند.

مثلاً در بیعت، یک گروه با یک نفر گفتگو می‌کنند، اینان وفاداری و اطاعت خود را مطرح می‌سازند و او خیرخواهی و دفاع از حقوق و آزادیهای آنان را مطرح می‌سازد و پس از گفتگو، مانند بیع که پس از انجام شدن به یکدیگر دست می‌دهند؛ در اینجا نیز به نشانه انجام شدن بیعت، به یکدیگر دست می‌دهند.

نتیجه

خود واژهٔ بیعت به ما می‌فهماند که سرنوشت افراد به دست خودشان می‌باشد و خودشان با اختیار، تحت شرایط خاصی آن را به دیگری واگذار می‌کنند. و مقدار قدرت حاکم و اختیار او، به مقداری است که مردم اختیار خود را به وی تفویض کرده‌اند. بنابراین، مشروعیت بیعت، نمایانگر حق انتخاب داشتن مردم و به رسمیت شناخته شدن آن، از سوی شرع می‌باشد و آنان حق خود را به هر کس و هر گونه که خواستند، واگذار می‌کنند. که این تعریف دیگری از مردم‌سالاری است. البته روشن است که شارع بتواند برای انتخاب‌شونده و انتخاب‌کننده شرایطی قرار دهد.

سؤال: چرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در امور ریز و درشت با مردم مشورت می‌کرد و نظر آنها را می‌گرفت ولی این شیوه در خلفای بعدی و حتی در حضرت علی علیه السلام و امام حسن مجتبی علیه السلام کمتر دیده شده است؟

جواب: اولاً تمامی زوایای زندگی آنان برایمان نقل نشده است. ثانیاً حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با حکومت دیگران، تفاوت اساسی داشت؛ زیرا حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اولین حکومتی بود که پس از رؤسای قبایل، رئیس مافوقی پیدا شده بود که بر مردم فرمانروایی می‌کرد و تازه می‌خواست بر اساس رأی و نظر مردم، دایره و محدودهٔ حکمرانی خود را مشخص سازد، زیرا مسلمانان مدینه، اول در عقبه از او خواستند که به مدینه وارد شود تا شاید خداوند به دست او بین آنان صلح و دوستی برقرار سازد.[1] و سال دوم در عقبه با او بیعت کردند که همانند دفاع از زن و فرزند، از او دفاع کنند.[2] بنابراین، اموری از قبیل قرارداد بین طوایف مدینه و فرستادن سریه‌هایی برای امنیت مدینه و دفاع از آن در حیطهٔ مسئولیتی بود که بر دوش مسلمانان و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود، اما اکنون که او ریاست کل قبایل را بر عهده گرفته و می‌خواهد در بیرون مدینه، در بدر، با مشرکان بجنگد، این مطلب جدید است که نه در عقبه‌ها بر آن بیعت گرفته شده بود و نه امر متعارفی بود که گفته شود، رؤسای قبایل چنین اختیاراتی را

---

۱. السیرة النبویة؛ ج ۱ ـ ۲، ص ۴۲۹.

۲. همان؛ ص ۴۴۱ ـ ۴۴۲.

داشته‌اند، به همین دلیل، حضرت، می‌خواست پیرامون این مسألهٔ جدید نظر انصار را بداند ـ که بحثش قبلاً گذشت ـ بنابراین، اموری نظیر جنگهای بزرگ و بیرون‌شهری که در محدودهٔ بیعت عقبه نبود و فوق اختیارات متعارف رئیس یک قبیله بود، نیازمند اذن جدید بود و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای آنها اذن می‌گرفت.

اما کم‌کم با این اذن‌گیریها و اجازه دادن مسلمانان، در آن حدود مورد مشورت و حتی بیشتر از آن حدود، کم‌کم حکومت عام و فراگیر شکل گرفت. و گسترهٔ اختیارات یک حکومت مرکزی تمام‌عیار مشخص شد.

بنابراین، وقتی کسی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از مردم برای حاکمیت بر حکومت مرکزی بیعت می‌گرفت، معنایش بیعت بر حکومت به همان معنای گستردهٔ آن و همان اختیارات گستردهٔ آن بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله داشت. به همین دلیل نیازی نبود که خلفا در تک تک موارد، از مردم رأی بگیرند و مشورت بخواهند؛ بلکه چون مردم با آنان به طور مطلق بیعت کرده بودند؛ آنان دارای اختیارات مطلق بودند تا تصمیم بگیرند و عمل کنند. به عبارت دیگر، جانشینان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر مجموع حکومت عام، بیعت می‌گرفتند. تا همان اختیاراتی را که رسول اکرم صلی الله علیه و آله داشتند، داشته باشند.

بنابراین، نیازی نبود که حضرت علی علیه السلام برای جنگهایش، یا امام مجتبی علیه السلام برای صلح کردنش، از مردم بیعت مجدد بگیرند.

اشاره‌ای اجمالی به بعضی از روایات بیعت

هنگامی که بعضی از صحابه نظیر عبدالله بن عمر، سعد بن ابی وقاص، محمد بن سلمه، حسّان بن ثابت، اسامة بن زید و... گوشه‌نشینی برگزیدند و از بیعت با حضرت علی علیه السلام خودداری کردند حضرت فرمود:

ایها الناس، انکم بایعتمونی علی ما بویع علیه من کان قبلی، وانما الخیار الی الناس قبل ان یبایعوا، فاذا بایعوا فلا خیارلهم، وانّ علی الامام الاستقامة و علی الرعیة التسلیم، و هذه بیعة عامة من رغب عنها رغب عن الاسلام واتّبع غیر سبیل اهله، ولم تکن بیعتکم ایای فلتة؛[1]

---

۱. ارشاد؛ ج ۱، ص ۲۴۳.

ای مردم شما با من بیعت کردید بر همان اساسی که با کسانی که قبل از من بودند بیعت شد، و تنها مردم قبل از بیعت، دارای اختیار هستند (که بیعت کنند یا نکنند) ولی هنگامی که بیعت کردند، دیگر اختیاری ندارند. بر امام است که راه راست بپیماید و بر مردم است که تسلیم باشند. و این بیعت، همگانی بود. هر کس از آن روی گرداند از اسلام روی گردانده و راهی غیر راه مسلمانان را پیموده است و بیعت شما با من یک دفعه‌ای و از روی بی‌فکری نبود.

از این حدیث روشن می‌شود که بیعت، قراردادی لازم الاجراست و پس از بسته شدن آن، قابل فسخ نیست و هر دو طرف اموری را ملزم هستند. و شخص رویگردان از عمل به آن، از اسلام روی گردانیده است. و همچنین روشن می‌شود که بیعت در تمامی زمینه‌هاست و عام و شامل می‌باشد، بنابراین، برای مردم جز اطاعت و تسلیم بودن راه دیگری نمانده است و باید کاملاً مطیع باشند. و امام، تنها یک تعهد به مردم داده است و آن، اینکه در مسیر مستقیم گام بردارد. یعنی از افراط و تفریط و امور ضد دین پرهیز کند.

دلیل اینچنین بیعتی، راه و روش مردم و پشتوانهٔ آن، این است که اسلام این راه و روش را قبول کرده است. به همین دلیل حضرت می‌فرماید: «هر کس از آن روی بگرداند از اسلام روی گردانده است و راهی غیر از راه مسلمانان پیموده است».

حضرت علی علیه‌السلام در نهج البلاغه پیرامون بیعت با خودش فرموده:

فأقبلتم اليّ اقبال العوذ المطافيل على اولادها تقولون البيعة البيعة، قبضت كفى فبسطتموها ونازعتكم يدى فجاذبتموها. اللهم انّهما قطعانى وظلمانى ونكثا بيعتى وألّبا الناس عليّ؛[۱] **شما به سوی من شتافتید همانند شتافتن حیوان تازه بچه به دنیا آورده، به سوی فرزندش، می‌گفتید: البیعة، البیعة، دستم را بستم، آن را گشودید، دستم را کشیدم، آن را به سوی خود کشانیدید، خداوندا! این دو (طلحه و زبیر) پیمان مرا قطع نمودند و به من ستم روا داشتند و بیعتم را شکستند و مردم را علیه من شوراندند.**

باز در نهج البلاغه آمده: دستم را گشودید، آن را بستم، آن را کشیدید، جمعش کردم، سپس به من هجوم آوردید، چونان هجوم شتران تشنه به آبشخور خویش هنگام ورود بر آب، تا کفش پاره شد و عبا افتاد و ضعیف پایمال شد و شادمانی بیعت مردم با من به آنجا

---

۱. نهج البلاغه؛ خطبهٔ ۱۳۷.

رسید که کودکان به وجد آمدند و پیران لرزان به سویش راه افتادند و افراد علیل و دردمند حرکت کردند و....[۱]

و در نامه‌ای به معاویه نوشت: «بیعت یک بار بیشتر نیست. تجدید نظر در آن راه ندارد و در آن اختیار فسخ نیست و هر کس از آن سر بتابد طعنه‌زن و عیبجو، خوانده می‌شود و آنکه در قبول و رد آن اندیشه کند بی‌اعتنا به اسلام است».[۲]

این موارد در نهج البلاغه بسیار زیاد است و نشان می‌دهد که رأی مردم دارای ارزش است و با هر کس که بیعت کردند حکم او مطاع است و نمی‌توان از آن تخلف کرد. و باید مردم و حاکم هر دو، بر طبق قراردادها و التزامهایشان عمل کنند.

بله، قبلاً گذشت که اگر نصب الهی باشد، در آن محدوده، جای بیعت با دیگری نیست؛ نه اینکه بیعت بی‌ارزش باشد.

و باز قبلاً گذشت که خداوند می‌تواند برای رهبر یا پیرو و برای رأی‌گیری شرایطی قرار دهد.

در نامهٔ دیگری به او نوشت: همان کسانی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند بر همان اساس که با آنان بیعت کردند، با من نیز بیعت کردند. (درآن زمانها، پس از بیعت) برای شاهد، آن حق نبود که آن را نپذیرد و برای غائب، آن حق نبود که رد کند و (بر همان اساس) شورا تنها از آن مهاجران و انصار است. اگر بر شخصی اجتماع کردند و او را امام نامیدند، آن مورد رضایت خداوند است. بنابراین، اگر کسی از فرمان آنان با ایراد تهمت یا ایجاد بدعت خارج شد، باید وی را برگردانید به آنچه از آن خارج شده بود و اگر امتناع کند، با او به خاطر پیروی از غیر راه مؤمنان می‌جنگند و خدا وی را در بیراهه‌اش رها می‌سازد؟[۳]

ممکن است گفته شود تکیه بر بیعت در این نامه‌ها، برای الزام خصم است به آنچه خودشان را به آن ملزم می‌دانند و دلیلی بر صحیح بودن یا مشروع بودن بیعت نمی‌باشد.

---

۱. همان؛ خطبهٔ ۲۲۹.

۲. همان؛ نامهٔ ۷.

۳. همان؛ نامهٔ ۶.

جواب: قبلاً بیان شد که با بودن امام منصوب و امامی که در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با او بیعت شد، جایی برای بیعت با ابوبکر و عمر نمی‌ماند ولی از سوی دیگر روشن است که امام جدال باطل نمی‌کند، بلکه جدال به حق می‌کند، و درواقع به معاویه می‌فرماید: حال که نصب را قبول نداری، پس از نبودن نصب، نوبت به انتخاب می‌رسد و من منتخب همان کسانی هستم که خلفای سه‌گانه قبلی منتخب آنان بودند، بنابراین در نبودن نصب، حتماً انتخاب و بیعت مورد قبول می‌باشد.

نکته: توافق حضرت علی علیه السلام در اینکه با او بیعت شود و اینکه نفرمود بیعت کردن بدعت است و مخالف شرع و... دلالت می‌کند که اصل بیعت، صحیح و مورد تأیید شرع می‌باشد. این خود تقریری بر صحت بیعت است، علاوه بر اقوال حضرت که تصدیق قولی بیعت می‌باشد.

در صبح همان شبی که حضرت علی علیه السلام از دنیا رفت، امام حسن مجتبی علیه السلام برای مردم خطبه خواند... آنگاه نشست و عبدالله بن عباس به پا خاست و در حضور آن حضرت گفت: ای مردم، این پسر پیامبر شما و وصی و جانشین امام شماست با او بیعت کنید. مردم از این پیشنهاد استقبال کردند و گفتند: چقدر او را دوست داریم و چقدر به گردن ما حق دارد!! آنگاه با وی بیعت کردند.[۱]

اشکال: از اینکه حضرت علی علیه السلام همهٔ افراد را به تسلیم محض و اطاعت محض فرا خواند[۲] و قبلاً ذکرش گذشت، معلوم می‌شود که امام خودش را منصوب از سوی خدا و مشروعیت خود را الهی می‌دانسته و بیعت از نظر وی راهی برای مقبولیت دادن به مشروعیت بوده است.

جواب: از آنچه گذشت معلوم شد که از دیدگاه شیعه حضرت علی علیه السلام پس از وفات

---

۱. ارشاد؛ ج ۲، ص ۷ ـ ۹.
۲. همان؛ ج ۱، ص ۲۴۳.

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله یک دلیل برای امامت و خلافت خویش داشت. ولی پس از بیعت مردم با وی و پس از قتل عثمان، دلیل دیگری نیز بر خلافت خویش پیدا کرد، ولی به هر حال امام منصوب و مورد بیعت، هر چقدر هم که اختیارات داشته باشد، اختیاراتش بیش از اختیارات نبی‌اکرم نیست و مسلم است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مردم را به تسلیم محض و اطاعت محض دعوت نمی‌کرد.

بنابراین، دعوت به تسلیم محض و اطاعت محض نه می‌تواند دلیل نصب باشد و نه قرینه و نشانه‌ای برای نصب، وگرنه باید چنین دعوتی در پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز موجود بود. تنها چیزی که می‌توان گفت، همان بود که قبلاً بیان شد و آن اینکه حکومت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله چون اولین حکومت عام و فرا قبیله‌ای بود، معلوم نبود که مردم چقدر از حقوق و اختیارات خود را به آن حکومت واگذار کرده‌اند؟ لذا حضرت با سؤال، مشورت، بیعت و... آن را کشف می‌کرد یا می‌گرفت و آن اختیارات را پیدا می‌کرد. ولی پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وقتی مردم با ابوبکر یا غیر او بیعت کردند، مجموعهٔ اختیارات اعطایی را به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله برای آن حکومت فرا قبیله‌ای، را یکجا واگذار کردند بنابراین پس از بیعت با حضرت علی علیه‌السلام حضرت به مقتضای بیعت از آنان اطاعت و تسلیم محض را طلب می‌کرد.

خلیفهٔ خدا بودن و مردم‌سالاری

آیات متعددی در قرآن از انسان یا از آدم یا از مؤمنان یا از بعضی انبیای دیگر، تعبیر به خلیفه می‌کند که نمونه‌هایی از آنها را نقل می‌کنیم:

الف) **هُوَ الَّذِی جَعَلَکُمْ خَلَـٰئِفَ فِی الْأَرْضِ فَمَن کَفَرَ فَعَلَیْهِ کُفْرُهُ**؛[1] او کسی است که شما را در زمین جانشین گردانید پس هر کس کفر ورزد کفرش به زیان خود اوست.

ب) **أَمَّن یُجِیبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ یَکْشِفُ السوءَ وَ یَجْعَلُکُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَ إِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِیلاً مَّا تَذَکَّرُونَ**؛[2] آیا کیست که درمانده را ـ وقتی که وی را بخواهید ـ اجابت می‌کند. و گرفتاری را برطرف می‌گرداند و شما را خلیفه در زمین قرار می‌دهد؟ آیا

---

۱. فاطر / ۳۹.
۲. نمل / ۶۳.

معبودی با خداست؟! چه کم پند می‌گیرید!

ج) **وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**؛[۱] خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده، وعده داده است که حتماً آنان را در زمین خلیفه قرار دهد همان‌گونه که پیشینیان از آنان را جانشین قرار داده بود.

د) **يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى الْأَرْضِ**؛[۲] ای داوود ما تو را در زمین جانشین قرار دادیم.

ه) **وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً**؛[۳] و یادآور هنگامی را که پروردگارت به ملائکه گفت: من در زمین خلیفه قرار می‌دهم.

در اینکه مراد از خلیفه، آیا خلیفهٔ خدا یا خلیفهٔ انسانهای گذشته یا خلیفهٔ موجودات روی زمین یا... است، اختلاف وجود دارد. اگر مراد خلیفهٔ خدا باشد، پس وقتی همهٔ انسانها خلیفهٔ خدایند؛ یعنی همه دارای قدرت، نیرو، حق اختیار، آزادی و... می‌باشند و این حقوق را خداوند به آنان داده است، آنگاه در عمل چون تزاحم پیش می‌آید و همه نمی‌توانند بر کل جهان خلیفه‌گری کنند، افراد با توجه به مصالح خویش، سعی می‌کنند بعضی اختیارات خود را به دیگری بدهند و در مقابل از وی امتیازاتی بگیرند. پس این مردم هستند که خودشان بر سرنوشت خودشان حاکمند و با اختیار خود، قدرتهای خود را مبادله می‌کنند و از آن رئیس و مرئوس بیرون می‌آید که همان مردم‌سالاری است.

اشکال: این استدلال بر اساس یک احتمال در آیات فوق، می‌باشد ولی اگر این احتمال قبول نشود، استدلال نیز مخدوش می‌شود.

جواب: اصل سخن درست است، اگر چه این آیه‌ها آن را نگوید، یعنی با دلیلهای

---

۱. نور / ۵۵.
۲. ص / ۲۶.
۳. بقره / ۳۰.

فراوان نقلی، ثابت گشته که همهٔ مردم متساوی هستند **الناس کاسنان المشط سواء**[۱] مردم همانند دندانهای شانه متساوی‌اند. **لا تکن عبد غیرک قد جعلك الله حراً**؛[۲] بردهٔ دیگری مباش خداوند تو را آزادی قرار داده است و در آیات قرآن: **خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ**[۳] شما را از یک نفس آفریده است یا **انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا**؛ ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله، گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید.

و آیات و روایات فراوان دیگری که تساوی انسانها را از نظر حقوق اجتماعی و سیاسی بیان می‌کند. آنگاه وقتی خداوند همه را دارای حقوق متساوی قرار داد، اگر قرار باشد شخصی رئیس باشد و اعتباراتی بیش از دیگران داشته باشد، باید این اعتبارات را فرد فرد، افراد جامعه به او بدهند و اختیارات او تابع مقدار اختیاراتی است که افراد در اختیارش قرار می‌دهند. پس، باز این مردمند که بر سرنوشت خویش حاکمند و در صورتی که تشخیص دهند، مقداری از اختیارات خود را به دیگری می‌دهند و در مقابل امتیازات دیگری می‌گیرند.

به هر حال، اینها مجموعه‌هایی از ادّله هستند که از آنها مردم‌سالاری استفاده می‌شود. وقتی مردم این حقوق و اختیارات خود را در حکومتی دینی اعمال کنند، حکومت مردم‌سالار دینی به وقوع خواهد پیوست.

آنچه در این مجموعه بیشتر توانست اثبات شود این بود که حاکمیت، مشروعیت خود را در «منطقة الفراغ» از مردم می‌گیرد و در غیر «منطقة الفراغ»، خداوندی که قانونهایی را وضع می‌کند، خودش توان اجرایی و مشروعیت لازم را به متولی دین، اعم از پیامبر ﷺ و امام می‌دهد و آنان در عمل به اصل و ارکان دین، نیاز به کسب مشروعیت از مردم ندارند. بلکه فقط حمایتهای مردمی را می‌خواهند. ولی در «منطقةالفراغ» همان قبول مردمی، مشروعیت آن نیز می‌باشد که این عین مردم‌سالاری است.

---

۱. من لایحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۳۷۱، ح ۵۷۹۸.
۲. نهج البلاغه؛ نامهٔ ۳۱، قسمت ۸۷
۳. نساء / ۱.

و اگر برای فقیه جامع الشرایط نصبی باشد، در همان ارکان و اصول دین می‌باشد و در «منطقة الفراغ» مسلماً هیچ نصبی وجود ندارد.

و آخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمین ۸۱/۵/۲۵

انسان مختار و حد آمریت حکومت از دیدگاه اسلام

● حجت الاسلام والمسلمین سید ابوالفضل موسویان

چکیدهٔ مقاله

این مقاله با طرح نظریات گوناگونی که دربارهٔ حدود اختیارات افراد در جامعه است، به بررسی دیدگاه اسلام در این رابطه اختصاص دارد.

نویسنده مطالب را در دو بخش ارائه می‌کند:

۱. بررسی نظریه‌های اختیارگرا و غیر اختیارگرا در رابطه با حدود اختیارات افراد در جامعه. نظراتی از قبیل قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی و خواست اکثریت در ردیف نظریات اختیارگرا قرار گرفته و نظریاتی از قبیل عدالت و سعادت عمومی در ردیف نظریات غیر اختیارگرا قرار دارند.

۲. بررسی دیدگاه اسلام در رابطه با اختیارات افراد در جامعه. بخش دوم مشتمل بر دو حوزه است:

الف) حوزه اختیارات فردی این حوزه حتی در رابطه با انتخاب دین نیز مورد تأیید اسلام است و تکالیف شرعی به جهت تبشیر و انذار انسانهاست و اگر مجازات دنیوی وجود دارد صرفاً برای رعایت حقوق جامعه است.

ب) اختیارات اجتماعی. هر چند اصل اوّلی عدم ولایت کسی بر دیگری را ثابت می‌کند، اما وقتی انسانها باهم زندگی می‌کنند باید از بخشی از آزادیهای خود که باآزادی دیگران در تعارض است چشم بپوشند. لذا بحث ضرورت وجود حکومت برای اجرای این محدودیتها به میان کشیده می‌شود.

در ادامه مسأله ضرورت وجود حکومت از دیدگاه اسلام و نحوهٔ جمع بین وجود حکومت و اختیارات افراد در جامعه، به بحث کشیده شده است و نویسنده موارد زیر را به‌عنوان محدودهٔ آمریت

حکومت بیان می‌کند.

۱.عدم ورود به حوزهٔ شخصی و خصوصی افراد؛ این مورد هم شامل اعمال افراد می‌شود (حرمت تجسس) و هم شامل افکار افراد جامعه می‌شود (حرمت تفتیش عقاید است).

۲. عدم تحمیل اصل حکومت؛ به همین دلیل امامان معصوم گرچه حکومت را از آن خود می‌دانسته‌اند اما هیچ‌گاه برای گرفتن حکومت اقدام به زور نکرده‌اند. بلکه روش آنها برای حکومت «بیعت» بوده است.

۳. عدم تحمیل برنامه‌های حکومت؛ شیوهٔ مورد تأیید شریعت در این باره، مشورت با دیگران است، لکن نظام خاصی برای مشورت تعیین نشده است. بنابراین، شکل مشورت به شرایط زمان و مکان واگذار شده است.

مقدمه

از موضوعاتی که همواره مورد توجه بشر بوده، بحث آزادی است. بعضی آن را مرادف با هستی دانسته[1] و بعضی صرف نظر کردن از آن را، صرف نظر کردن از مقام آدمیت شمرده‌اند[2] و جامعه‌ای که در آن آزادیها سلب شود، نتیجه‌اش را کم‌خردی، کم‌جرأتی و کم‌استعدادی آن جامعه بر شمرده‌اند.[3]

اساساً انسانهای قدرتمند و مستکبر و حکومتهای جائر، در طول تاریخ در صدد محدود کردن اختیارات و آزادیهای مردم بوده‌اند، و مردم نیز در مقاطعی از تاریخ با شورش و قیام و انقلاب، گاهی به این ستمگریها پایان داده‌اند. اما در سده‌های اخیر، با توجه به گسترش ارتباطات و بالا رفتن فهم بشری، این بحث جدی‌تر شده است.

و متفکران و اندیشمندان در تعمیق بخشیدن به نهادینه کردن این موضوع تلاشهای ارزنده‌ای انجام داده‌اند.

ما در این مقال نخست به‌طور اجمال، به نظریات گوناگونی که درباره حدود و اختیارات افراد در جامعه است، اشاره‌ای خواهیم کرد. سپس به بررسی دیدگاه اسلام می‌پردازیم.

---

۱. لاک، جان؛ آزادی فرد و قدرت دولت؛ ص ۱۶۱.

۲. روسو، ژان ژاک؛ مقدمه قرارداد اجتماعی؛ ص ۱۳.

۳. جان استوارت، میل؛ رساله درباره آزادی؛ ص ۲۵.

نظریه‌های اختیارگرا و غیر اختیارگرا

آزادی گرچه در لغت به معنای حریت، رهایی، اختیار، خلاف بندگی و رقیت، قدرت عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب، سرور، خوشی و...آمده است[۱] اما آنچه از لفظ آزادی در مباحث سیاسی ارزش تلقی می‌شود، آزادی به معنای اراده و اختیار است. که فرد هر چه را می‌خواهد بتواند انجام دهد و خود او، برای کارها و سرنوشتش تصمیم بگیرد؛ به طوری که تأثیر عوامل خارجی به حدی نباشد که فاعل، کنترل و سلطه‌ای بر فعل نداشته باشد. آدمی در این حال، می‌خواهد که ابزار ارادهٔ خود باشد نه اراده غیر و با او همچون شیئی بی‌روح یا حیوانی بی‌اراده یا بنده‌ای زبون رفتار نشود.

بنابراین، اگر مانعی سر راه انسان ظاهر شد و جلوی فعالیت او را گرفت یا او را وادار به انجام کاری کرد در این صورت، عمل ارادی نیست و آزادی وجود ندارد؛ حتی یک نوع مقاومتی هم درون انسان، در خلاف سمت کار وجود دارد.

به هر حال، به این دلیل که افراد جامعه در شکل‌گیری و تداوم حکومت نقشی دارند یا خیر؟ حکومت تا چه اندازه می‌تواند در کار افراد مداخله کند؟ و... دو نظریه اختیارگرا و غیر اختیارگرا، به‌وجود آمده است، نظریاتی از قبیل: قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی، اداره عمومی و خواست اکثریت و مالکیت مشاع و... در ردیف نظریات اختیارگرا قرار گرفته و نظریاتی از قبیل: عدالت و سعادت عمومی، در ردیف نظریات غیراختیارگرا قرار داده می‌شود، که هر کدام از این نظریات بنا به تقریرها و بیانهای مختلف، از اختیار و عدم اختیار انسان ناشی شده است.

اساساً دو دیدگاه دربارهٔ جامعه، منشأ ایجاد این دو نظریه شده است: یک دیدگاه دولت را پدیده‌ای اندام‌وار و دیدگاه دیگر، دولت را پدیده‌ای ابزارگونه و ساختگی می‌داند؛ ریشهٔ برداشت اندام‌وار از دولت به فلسفه یونان باز می‌گردد. ارسطو رابطه فرد و دولت را به رابطه عضو با بدن تشبیه می‌کرد و بر آن بود که دولت قبل از فرد، به طور بالقوه در فرد وجود دارد و ادامه تکامل خانواده و جامعه به شمار می‌رود. در قرون جدید هگل مهمترین نمایندهٔ این نظریه به شمار می‌رود.

---

۱. لغت‌نامه دهخدا؛ ماده آزادی، در این لغت‌نامه بیش از بیست معنا برای آزادی آمده است.

در نظریهٔ ابزاری، دولت محصول عمل ارادی انسان است؛ ابزاری است که انسانها برای رسیدن به اهداف خاص، آن را ساخته‌اند. دولت نتیجهٔ قرارداد اجتماعی برای تأمین نظم و امنیت در جهان است؛ دولت چیزی را تأمین می‌کند که طبیعت تأمین نکرده است: و آن صلح و امنیت و آزادی مدنی است. از این رو دولت برای انسان وجود دارد، نه انسان برای دولت. مهمترین نمایندگان این نظریه در غرب «جان لاک» و «توماس هابز» دو فیلسوف سیاسی انگلیسی بودند.[۱]

بعضی منشأ اختلاف این دو نظریه را اینگونه تقریر کرده‌اند:

> شاید بتوان گفت تفاوت کلی و بنیادی‌ای که فلسفه سیاسی قدیم و سنتی را از فلسفه سیاسی جدید و جامعه‌شناسی مدرن، مشخص و به گونهٔ نمایانی ممتاز می‌سازد، این است که در جایی که تئوری سیاسی سنتی تمام حقوق و مزایا را برای کل جامعه به صورت جمعی می‌پندارد و هیأت حاکمه را متعهد و ضامن اجرایی این مزایا و عدالت‌گستری جمعی می‌داند و افراد را در میان جمع همچون قطره‌هایی در امواج اقیانوس ناپیدا و ناچیز به شمار می‌آورد، فلسفه سیاسی جدید که از آن به عنوان تئوری دموکراسی یاد می‌کنند، بیشتر بر اساس حقوق و آزادیهای فردی بنیانگذاری شده و نقطه شروع ساختار یک جامعه کامیاب و رضایتمند را کامیابی و رضایتمندی و بهره‌یابی افراد از حقوق و مزایای سرزمین خود و از آزادی و استقلال آنان در این مرز و بوم می‌داند.
>
> توجه به حقوق و آزادیهای فردی بود که حس کنجکاوی اندیشمندان قرون جدید را برانگیخت تا برای فلسفه وجودی حکومت و سیاستمداری جوامع انسانی، یک ریشه و اصل طبیعی و تاریخی که با روند زیست انسانها هماهنگی دارد، دست‌یازی کنند. کاوشها و پژوهشگریهای آنان بدان جا رسید که بر آن شدند که برای حکومت هر جامعه باید یک قرارداد جمعی از سوی شهروندان و افراد جامعه هر چند به گونه ناخودآگاه، در زیرسازی آن جامعه وجود داشته باشد؛ بدین‌گونه که شهروندان در این قرارداد، حق دفاع برخی از حقوق فردی و جمعی خود را به فردی همچون پادشاه یا هیأتی به نام هیأت حاکمه یا فرمانروایان کشور، محول کنند و برای

---

۱. ر.ک. به: بشیریه، حسین؛ آموزش دانش سیاسی؛ ص ۱ـ۸۰.

هر چه بهتر انجام دادن این مطلوب، امتیازات مالی و اختیارات کافی و مقدورات دیگر خود را که نیرو و قدرت اجرایی هیأت حاکمه را تضمین کند، در اختیار وی قرار دهند تا او بدین وسیله بر تمام نیروهای نهادین کشور تسلط، و خودمختاری کامل یابد و بتواند با حکمت و تدبیر بر سراسر کشور عدالت‌گستری کند.

و آزادی و استقلال افراد را همگام با امنیت و آسایش آنان تأمین نماید. نام این قرارداد، قرارداد جمعی است.(۱)

در عین حال که این دو دیدگاه (اختیارگرا و غیر اختیارگرا) در مورد انسان منشأ پیدایش نظریات فوق شده، اما آیا واقعاً این دو نظریه به طور کامل، متغایر با یکدیگرند؛ یعنی نظریه‌های اختیارگرا به دنبال عدالت یا سعادت جامعه نیستند؟ و مردم خواستار این امور نمی‌باشند؟! و از سوی دیگر نمی‌توان بر اساس نظریه عدالت و سعادت، افراد جامعه را نیز به حساب آورد و با دادن آگاهیهای لازم به آنها، آنان را وارد گردونه سیاست کرد و برای نظریاتشان ارزش قائل شد؟ در حالی که ملاحظه می‌کنیم از سویی، طرفداران نظریه اختیارگرا، همان اصول اخلاقی را مورد تأکید قرار می‌دهند که طرفداران نظریه غیر اختیارگرا بر آن پافشاری می‌کنند و به عبارتی، هیچ یک از هدفهای دولت در دو دیدگاه فوق غیر اخلاقی نیست.(۲)

از سوی دیگر نظریه‌های غیر اختیارگرا، در تلاشند تا قدرت را کنترل و مهار کنند و حتی‌الامکان، جلوی سوءاستفاده‌های آنان را از قدرت بگیرند تا حقوق مردم ضایع نشود. اما به هر حال، تفاوتی که بین این دو نظریه وجود دارد این است که:

نظریه‌های اختیارگرا اصل را بر ارادهٔ افراد و آزادیهای آنان می‌گذارند و حتی‌الامکان

---

۱. حائری، مهدی؛ حکمت و حکومت؛ ص ۶۱ـ۶۲.

۲. مثلاً جان لاک معتقد بود که هدف حکومت، خیر عمومی یا خیر نوع بشر است، آدام اسمیت، بر این نظریه بود که دولت سه هدف بزرگ دارد: نخست حفظ دولت از تجاوز خارجی یا خشونت بین المللی؛ دوم حمایت از افراد در برابر بی‌عدالتی یا سرکوب از سوی اعضای دیگر جامعه؛ سوم ایجاد و حفظ آثار خاص و نهادهای عمومی که هیچ فرد یا گروهی تمایلی به ایجاد و حفظ آنها ندارند؛ فرانسیس گراهام ویلسون، برای دولت زمان جدید، این هدفها را بر می‌شمارد: ۱. ترضیه اراده‌ها؛ ۲. کسب ترقی اخلاقی؛ ۳. تحقق بیشترین سعادت برای بیشترین عده؛ ۴. رشد شخصیت فرد؛ ۵. حفظ حقوق؛ ۶. متوازن کردن و نیز حمایت از منافع. وی می‌گوید: «از لحاظ عملی هیچ یک از هدفهای دولت غیراخلاقی نیست.» ر.ک.: عالم، عبدالرحمان؛ بنیادهای علم سیاست؛ ص ۲۳۹ـ۲۴۰.

تلاش می‌کنند، تا جلوی آزادیهای فردی گرفته نشود وقانونی بر خلاف آن تصویب نشود، مگر در جایی که هیچ گریزی از آن نباشد یعنی به حداقل دخالت دولت، در زندگی مردم معتقدند حتی برخی تا آنجا پیش رفته‌اند-که جلوی الزامات و تکالیف شرعی را نیز گرفته و تنها به الزامات عقلی اکتفا کرده‌اند.(۱)

در مقابل نظریه‌های غیر اختیارگرا، اصل را جامعه و مصالح اجتماعی می‌دانند، لذا با کمترین شائبه‌ای که خلل در مصالح اجتماعی به‌وجود آید، جلوی آزادیهای فردی را می‌گیرند.

به هر حال همان‌طور که اشاره شد، نظریه‌های اختیارگرا، قائل به آزادی و اختیار مطلق برای افراد نیستند. آزادی هر کسی تا آنجاست که مخلّ آزادی دیگران نشود لذا لازم است در اینجا اشاره‌ای به بعضی از محدودیتها بکنیم.

محدوده اختیار و آزادی

انسان گرچه آزاد و با اختیار آفریده شده، اما اینگونه نیست که هر راهی را انتخاب کرد؛ سرانجامی یکسان داشته باشد. بلکه طبق قانون علیت هر انتخابی، نتیجه‌ای را دربردارد؛ مثلاً اگر فراگیری علم را برگزید، از آثار سودمند آن بهره‌مند خواهد شد و اگر به دنبال علم نرفت، آثار شوم جهل گریبان‌گیر او خواهد شد؛ یا اگر مسکنی مناسب، طبق اصول مهندسی برای خود انتخاب کرد، از رفاه لازم برخوردار خواهد شد و اگر بر خلاف اصول عقلی، جایی را که مناسب ساخت و ساز نیست، برگزید یا برخلاف اصول مهندسی خانه‌ای بنا کرد، مشکلات و سختیها و مضرات بسیاری ممکن است، متوجه او شود و....

از سوی دیگر گاه ممکن است در یک انتخاب، مِفسده کمتری یا مصلحتی اقو کنند وجود داشته باشد که فرد را وادار کند تصمیم معقولی بگیرد. مثلاً وقتی مردی کالای خود را از بیم غرق شدن کشتی، در دریا می‌ریزد با توجه به مصلحت مهمتر که حفظ جان است، از اموال خود صرف نظر می‌کند.

---

۱. ر. ک. به: محمد رضایی، محمد؛ «نسبت دین و اخلاق از دیدگاه امانوئل کانت».

در هر حال، آزادی مطلق که انسان هر کاری را پسندیده انجام دهد، وجود ندارد؛ گاهی به خاطر مصلحت و گاهی برای نجات خود از آسیبها، گاهی آداب و رسوم و عادات، انسان را وادار به انجام دادن کاری می‌کند. در زندگی اجتماعی نیز اگر هر کس تنها به فکر منافع خود باشد و دیگران را ملاحظه نکند؛ کشمکش، هرج و مرج، خونریزی، بی‌عدالتی و ضایع شدن حقوق ضعفا... پیش خواهد آمد.

لذا، اکثر قریب به اتفاق محققان، برای آزادی، حد و مرزی قائل شده‌اند تا اعمال و انتفاع از آزادی یک فرد، موجب تجاوز به آزادی و حقوق دیگران نشود و هیچ‌کس نتواند آزادی خود را برای محروم کردن دیگران از آزادی، به‌کار ببرد. «جان استوارت میل» می‌گوید:

> آن آزادی شایستهٔ نام آزادی است که، آزاد باشیم خیر خود را از راهی که صلاح می‌دانیم بجوییم بدون آنکه دیگران را از آزادی‌شان محروم کنیم یا سد راه آنان بشویم.[۱]

دیدگاه اسلام در مورد اختیار انسان و حد آمریت حکومت

حال لازم است با استفاده از منابع اسلامی، به حدود اختیارات بشر و حد آمریت حکومت بپردازیم. بنابراین، بحث را در دو مبحث پی می‌گیریم:

الف) حدود اختیارات فردی؛ ب) حدود اختیارات اجتماعی.

مبحث نخست: حدود اختیارات فردی

گرچه دین در صدد اصلاح فرد و جامعه است و برای رشد و تعالی آنان برنامه‌هایی را توسط انبیا مقرر کرده است؛ اما اصل اختیار انسان را نیز، محترم می‌شمارد و ارزش انسانهای مؤمن و معتقد را در همین می‌داند که، با اختیار خود و بدون هیچ تحمیلی، ملتزم به دستورات الهی می‌شوند، همان‌طور که در مقابل، کسانی را که به دروغ و به ظاهر، اظهار ایمان می‌کنند و به دلایلی از قبیل؛ برخورداری از مواهب یا ترس، تظاهر به

---

۱. لاک، جان؛ آزادی فرد و قدرت دولت؛ ص ۲۱۱.

ایمان می‌کنند، منافق دانسته که در بعضی موارد، آنان را از کفار نیز بدتر می‌شمارد.

اساساً طبق آیات و روایات، خداوند بشر را آزاد آفریده و یکی از ویژگیهای او از سایر موجودات، همین آزادی و اختیار انسان است؛ خداوند در آیات متعددی بر این امر تصریح کرده است و می‌فرماید: «ما راههای صحیح و ناصحیح را به او نشان دادیم.» **وَ هَدَیْنَـٰهُ النَّجْدَیْنِ**؛[۱] **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا**[۲] در مقابل موجوداتی که مجبورند به یک راه خاصی عمل کنند، این آزادیها تا آن حد است که هرگونه تغییری در سرنوشت انسان ـ که میسّر و عملی است ـ منوط به تصمیم‌گیری خود اوست **إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى یُغَیِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**.[۳]

از امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نامه‌ای به فرزندشان امام حسن علیه‌السلام چنین توصیه شده است: **لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً.**[۴]

به هر حال، آزادی از زمانهای خیلی دور، در فکر و ذهن بشر جلوه داشته و در افق آرزوهای او می‌درخشیده است و این معنا، ناشی از یک اصل طبیعی و تکوینی است که به نام اراده در نهاد انسان به ودیعه نهاده شده است.

آزادی در انتخاب دین

گستره آزادی حتی در رابطه با انتخاب دین نیز، مورد تأیید اسلام قرار گرفته است. گرچه خداوند متعال، شرک و کفر را از بندگانش نمی‌پسندد **لا یَرْضَى لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ**[۵] با وجود این، به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، دستور می‌دهد که حق را بگو، پس هر کس خواست، ایمان بیاورد و هرکس خواست کفر بورزد (عقیده‌ای را بر کسی تحمیل نکن) **قُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّکُمْ فَمَن شَاءَ فَلْیُؤْمِن وَ مَن شَاءَ فَلْیَکْفُرْ**[۶] و باز به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «اگر خدا می‌خواست همه ایمان

---

۱. بلد / ۱۰.

۲. شمس / ۸.

۳. رعد / ۱۱.

۴. نهج البلاغه؛ نامه ۳۱.

۵. زمر / ۷.

۶. کهف / ۲۹.

می‌آوردند (کسی کافر نمی‌شد) پس (بر خلاف اراده و سنت الهی) می‌خواهی مردم را مجبور به ایمان کنی؟!» **وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَن فی الأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً أَ فَأَنْت تُکْرِهُ النَّاس حَتی یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ؛**[1] و اگر خدا می‌خواست می‌توانست انسانها را به گونه‌ای بیافریند که همه بر هدایت باشند و کسی راه خلاف و کژی را انتخاب نکند. **وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلی الهُدَی؛**[2] و احدی به او شرک نورزد. **وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَکُوا**[3] و همه یک جور فکر کنند و هیچ اختلافی بین آنان نباشد. **وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ النَّاس أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لا یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ.**[4]

قرآن از این سنت عدم اکراه در پذیرش دین چنین خبر می‌دهد: **لَآ إِکْرَاهَ فی الدِّینِ.**[5]

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌گوید: آیه **لَآ إِکْرَاهَ فی الدِّینِ** می‌خواهد دین و هر نوع عقیده اجباری را نفی کند، چرا که دین یک سلسله معارف علمی است که معارف عملی را در پی دارد و ایمان و اعتقاد از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد و اگر ایمان با اجبار توأم شود، در اعمال نیز اثر می‌گذارد و عمل اکراهی، ارزشی ندارد. اسباب اعتقاد باید از سنخ ادراک باشد و نمی‌توان با جهل، علمی را به دست آورد. **لَآ إِکْرَاهَ فیَ الدِّینِ** اگر قضیه اخباری باشد، گزارش از تکوین و طبیعت می‌کند، یعنی در قاموس آفرینش عقیده اکراهی نیست و اگر گزاره انشایی باشد، آدمیان را نهی می‌کند که عقیده‌ای را بر کسی تحمیل نسازند و این نهی انشایی بر حقیقتی تکوینی دلالت می‌کند.[6]

نه اینکه اجبار در عقیده و اکراه در دین، فقط در اسلام نکوهیده باشد بلکه در ادیان پیشین نیز، هیچ پیامبری دعوت خویش را بر قومی تحمیل نکرده است. نخستین پیامبر شریعت‌ساز؛ حضرت نوح علیه‌السلام را بنگرید هنگامی که دعوت خویش را ابلاغ می‌کند، قوم مخاطب در مقام استنکاف برآمده به او می‌گویند: تو بشری بیش نیستی و افراد

---

۱. یونس / ۹۹.
۲. انعام / ۳۵.
۳. انعام / ۱۰۷.
۴. هود / ۱۱۸.
۵. بقره / ۲۵۶.
۶. طباطبائی، محمد حسین (علامه)؛ المیزان، فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۳۴۲.

سبک‌مغزی اطراف تو گرد آمده‌اند، پاسخ نوح بر این اعتراض چنین است: **قَالَ يَقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَ ءَاتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَ أَنتُمْ لَهَا كَرِهُونَ**؛[1] گفت ای قوم من بیندیشید که اگر من از سوی پروردگارم حجت آشکاری داشته باشم و از سوی خویش رحمتی بر من بخشیده باشد و از دید شما پنهان مانده باشد، پس آیا ما می‌توانیم در حالی که شما ناخوش دارید، شما را به آن ملزم کنیم.

علامه طباطبائی در ذیل این آیه می‌گوید:

این آیه از جمله آیاتی است که اکراه در دین را نفی می‌کند و در قدیمیترین شرایع، این حکم وجود داشته و تا امروز نیز منسوخ نشده و به اعتبار خود باقی است.[2]

به همین دلیل، علت بعثت انبیا و پاداش و مجازات انسانها را دلیل بر اختیار انسان در رابطه با دین دانسته‌اند. شخصی از امام صادق علیه‌السلام پرسید: چرا خداوند تمامی مردم را خداشناس و پیرو حق نیافرید، با اینکه می‌توانست؟ آن حضرت فرمود:

اگر خداوند آنها را مطیع می‌آفرید، سزاوار پاداش نبودند، اگر مردم با انتخاب خود اطاعت نکنند، بهشت و جهنم برای چیست؟ خداوند مردم را آفرید و به آنان دستور پیروی داد و از نافرمانی نهی کرد و با فرستادن پیامبران، حجت را تمام نمود و با فرستادن کتابهای آسمانی عذر آنان را قطع کرد، تا مردم خود، اطاعت را انتخاب کنند و سزاوار پاداش شوند و یا نافرمانی را انتخاب کنند تا کیفر شوند.[3]

رابطه آزادی و تکلیف

تنها نکته‌ای که موجب شده، آزادی در ادیان الهی، مورد نقد قرار گیرد این است که چرا خدا بر مؤمنان تکلیف کرده و مجازاتهایی برای گناهکاران قرار داده شده، این موضوع، با آزادی سازگار نیست.

---

۱. هود / ۲۸.

۲. طباطبایی، محمد حسین (علامه)؛ المیزان، فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۲، ص ۲۰۷.

۳. طبرسی؛ الاحتجاج؛ ص ۳۴۰؛ «قال: فاخبرنی عن الله عزوجل کیف لم یخلق الخلق کلهم مطیعین موحدین و کان علی ذلک قادر؟ قال: لو خلقهم مطیعین لم یکن لهم ثواب لان الطاعة اذا ماکانت فعلهم لم یکن جنة ولانار ولکن خلق خلقه فامرهم بطاعته ونهاهم عن معصیته واحتج علیهم برسله وقطع عذرهم بکتبه لیکونوا هم الذین یطیعون و یعصون ویستوجیون بطاعتهم له الثواب وبمعصیتهم اياة العفاف».

در توضیح این مطلب، توجه به چند مطلب ضروری است.

اولاً: همان‌طور که پیش از این گذشت خداوند هیچ‌گونه اجباری در مورد پذیرش دین ندارد اما به دلیل خلق بشر و آگاه بودن به خیر و شر او، انذار و تبشیر کرده تا انسان در اثر جهل و وسوسه‌های شیطانی، در مسیر انحرافی قرار نگیرد، تا موجب بدبختی خود و دیگران شود. زیرا بر اساس اعتقاد اکثر قریب به اتفاق مسلمانان، دستورات دینی صرفاً جنبه آزمایشی ندارد. بلکه برخاسته از مصالح و مفاسدی است که در آن امور وجود دارد.

اگر کسی امری را ترک کرد، مصلحتی را از دست داده و اگر مرتکب معصیتی شد، مفسده‌ای را برای خود تدارک دیده است. بنابراین، خداوند هم آزادی و اختیار داده، و هم راهنمایی و هشداردهنده فرستاده است. پس آزادی هست و تکلیف و قید و بند هم وجود دارد که انتخاب آن به اختیار خودمان گذارده شده است.

ثانیاً: اگر مراد از مجازاتها، مجازاتهای اخروی است و یا بعضی از آثار تکوینی اعمال مجرمان، باید گفت این نوع مجازاتها نتیجه طبیعی آن اعمال است، همان‌طور که اگر کسی با اینکه مختار و آزاد است، سمّ بخورد و یا از بلندی خود را پرتاب کند، باید منتظر نتیجه طبیعی این اعمال باشد.

در عین حال، خداوند راهِ بازگشت را، باز گذاشته تا افراد گناهکار بتوانند توبه کرده و خود را از آثار آن گناه پاک کنند از پیامبر ﷺ نقل شده است که: توبه‌کنندهٔ از گناه همانند کسی است که گناه نکرده است.[1] البته در صورتی که حقوق مردم بر گردن او نباشد.

به هر حال، از آنجا که دین به همه مسائل فلسفی، کلامی، اخلاقی و حقوقی و... توجه کرده است. آنان که نتوانند این گزاره‌ها را از هم تفکیک کنند، دچار اشتباه می‌شوند و منظور دین را خوب درک نمی‌کنند.

مثلاً از حیث فلسفی و جهان‌بینی الهی، خداوند انسان را آزاد و مختار آفریده و هیچ الزامی که از آن بوی جبر به مشام برسد، برای او قرار نداده است.

---

۱. حر عاملی؛ وسائل الشیعه؛ ج ۱۱، ص ۳۶۰.

اما از جهت اخلاقی، آنچه موجب سعادت و شقاوت اوست، برایش بیان کرده است، و اگر امر و نهی بر او کرده به این دلیل است، که انسان را موجودی هدفمند می‌داند و با توجه به اصل خلقت و هدفدار بودن او، وظایفی برایش ترسیم کرده، در عین حال، این خود اوست که باید مسیر هدایت را طی کند تا ارزشمند باشد.

اما آنچه در دستورات فقهی بیان شده، با توجه به همهٔ جهات پیشین، نظم اجتماعی و رشد جامعه را نیز مدّ نظر داشته، تا حقوق اجتماعی افراد دیگر به خاطر آزادی فردی، از بین نرود، لذا اگرچه مجازاتها، یک بعدش پالایش روحی انسان خلافکار است اما دین هرگز نخواسته است که افراد خاطی خود را در معرض مجازات قرار دهند تا پالایش شوند. بلکه بهترین راه را، توبه و بازگشت پنهانی از گناه دانسته. اما در آنجا که گناه، علنی صورت می‌پذیرد و به روح جمعی آسیب وارد می‌کند، یا حقوق افراد دیگر را ضایع می‌کند، مانند هر سیستم اجتماعی که برای تخلفات از قانون مجازات وضع می‌کنند، دین نیز یک سری مجازاتهایی را برای حد و تعزیر قرار داده است.

بنابراین، مجازاتهای دنیوی، صرفاً برای رعایت حقوق جامعه است که در اسلام بر اساس اصل کرامت انسانی و عدالت و نظم بنیان گذاشته شده است، در عین حال، در بعضی موارد راه عفو و گذشت نیز باز گذاشته شده است.

مبحث دوم: حدود اختیارات اجتماعی

بدیهی است که وقتی انسانها با هم زندگی می‌کنند، باید از بخشی از آزادیهای خود، که با آزادی دیگران در تعارض است، چشم بپوشند، اما اینکه حکومت، چه آزادیهایی را می‌تواند محدود کند و چه آزادیهایی را نمی‌تواند، بین فلاسفه سیاسی و مکاتب مختلف، اختلاف نظر وجود دارد. ما در اینجا اولاً به اصل اولی که عدم ولایت کسی بر دیگری است می‌پردازیم، سپس به ضرورت اصل حکومت از دیدگاه اسلام و آزادیهایی که مورد تأیید اسلام است و کسی حق تعرض به آنها را ندارد و حکومت اسلامی نیز باید در پاسداری از آنها کوشا باشد.

اصل اول عدم ولایت کسی بر دیگری است.

در بینش اسلامی تنها کسی که می‌تواند برای انسانها مقررات وضع کند، خداوند متعال است؛ زیرا او آگاه به مصالح دین و دنیا و حال و آینده مردم است و جز به صلاح مردم و نظام وجود، حکم نمی‌کند؛ زیرا از ناحیه اطاعت و نافرمانی مردم هیچ نفع یا ضرری متوجه او نمی‌شود. لذا در آیات قرآن به اینکه حکومت علی‌الاطلاق از آن خداست توجه داده شده: **إِنِ الحُكمُ إلا للّهِ**؛[۱] **أَلا لَهُ الحُكمُ**؛[۲] **وَ لا يُشرِكُ فی حُكمِهِ أَحَداً**؛[۳] **وَ مَن لَم يَحكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُولَئكَ هُمُ الكَفِرُونَ، هُمُ الظلِمُونَ، هُمُ الفَسِقُونَ**[۴]

بنابراین، هر کس به خدا ایمان آورده باشد به طور طبیعی و با اعتقادی راسخ، دستورات او را بر همهٔ دستورات و حتی خواسته‌های خود، ترجیح می‌دهد و به آن عمل می‌کند.

از سوی دیگر گرچه انسانها به حسب استعداد و تواناییهای علمی، عقلی و عملی با یکدیگر متفاوتند اما هیچ یک از اینها موجب نمی‌شود که بعضی افراد صرفاً به خاطر دارا بودن این امکانات و ویژگیها بر بعضی دیگر تسلط و حاکمیت داشته باشند و به آنان دستور دهند و محدودیت ایجاد کنند. یا افراد ضعیف‌تر، بدین دلیل ملزم به تسلیم شدن در مقابل افراد قوی‌تر باشند. لذا امیرالمؤمنین علیه‌السلام به فرزندشان امام حسن علیه‌السلام توصیه می‌فرمایند: **لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرّاً**؛ بنده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفریده است.[۵]

یا در جای دیگر می‌فرمایند:

ایها الناس ان آدم لم یلد عبداً و لا أمَه و ان الناس کلهم احراراً و لکن الله خول بعضکم بعضاً؛[۶] ای مردم همانا حضرت آدم علیه‌السلام برده و کنیز به دنیا نیاورد، مردم هم آزاد آفریده شده‌اند ولکن بسا، خداوند برخی از شما را در اختیار برخی دیگر قرار

---

۱. انعام / ۵۷.
۲. انعام / ۶۲.
۳. کهف / ۲۶.
۴. مائده / ۴۴، ۴۵، ۴۷.
۵. نهج البلاغه؛ نامه ۳۱.
۶. روضه کافی؛ ص ۶۹، ح ۲۶.

داده است.

در این کلام ضمن توجه به آزادگی انسانها، بر ضرورت حکومت، آن هم برای سر و سامان دادن به کارها و جبران کمبودهای مردم توجه داده شده است. نه اینکه حکومت افراد جامعه را به بردگی بکشد.

بر این اساس فقها، غیر از حاکمیت خدا بر بشر، اصل را بر این گذاشته‌اند که هیچ‌کس بر دیگری ولایت ندارد لا ولایة لاحد علی احد.[۱]

این اصل چه به نحو تأسیس از سوی شارع باشد و چه امضای حکم عقل، کلیه احکام و آثار ولایت را دربارهٔ همگان منتفی می‌داند که شامل کلیه معانی و مراتب ولایت می‌شود، و در هر مورد برای اثبات ولایت، نیاز به دلیل روشن و قاطع عقلی یا شرعی است، همچنین میزان و حدود ولایت را نیز باید از دلیل شخصی ـ شرعی یا عقلی به دست آورد.

به بیان دیگر، تجاوز و خروج از قاعده اولی، جایز نیست، مگر با دلیل قطعی؛ زیرا اصل اولی بر آزادی انسان است و این، حق طبیعی و فطری اوست نه قراردادی و جعلی.

علاّمه مامقانی می‌گوید:

> اصل اولی که عقل به آن استقلال دارد، این است که هیچ کس بر جان و مال و آبروی دیگری سلطه ندارد و پیروی و اطاعت کسی بر دیگری لازم نیست.[۲]

سید عبدالاعلی سبزواری معتقد است:

> مقتضای اصل عملی و ادله اجتهادی، مانند: «لایحل مال امرء الاعن طیب نفسه»، «الطلاق بید من اخذ بالساق» و ادله دیگر مسببات که توقف بر اسباب مخصوصی دارند، این است که هیچ کس بردیگری، بر جان و یا مال و یا آبروی او ولایت ندارد، مگر با دلیل قطعی و روشن و این اصل نه تنها مانند اصل عدم حجیّت و اعتبار است که با ادله اربعه آن را به اثبات رسانیده‌اند؛ بلکه در ولایت برای عدم اثبات آن نیز

---

۱. ر. ک. به: بلغة الفقیه؛ ص ۲۸۰ ؛ عناوین میر فتاح؛ ص ۲۵۲ ؛ عوائد الایام؛ ص ۵۲۹ ؛ مکاتب شیخ الانصاری؛ ص ۱۵۳.

۲. رسالة هدایة الانام فی حکم اموال الامام؛ ص ۱.

کافی است.[۱]

امام خمینی (س) نیز می‌گویند:

اصل اولی این است که حکم کسی بر دیگری در قضاوت و غیر آن نافذ نیست و مقصود از نفوذ این است که تخلف از آن جایز نبوده و نقض آن حرام باشد هر چند مخالف با واقع باشد و در این معنا، پیامبر یا امام و یا دوستان خدا تفاوتی ندارد؛ زیرا بالا بودن درجات کمال آنان سبب نمی‌شود که قضاوت و حکم آنان نافذ باشد، لیکن عقل فطری حکم می‌کند که حکم خدا که آفریننده انسان است در حق او نافذ باشد زیرا این حق، ذاتی است نه اعتباری. پس هر حکمی که‌بخواهد نافذ شود باید به دستور خدا باشد و از طرف او قرار داده شود.

آیات و روایات و قواعد دلالت دارد بر اینکه پیامبر ﷺ و امام علیه‌السلام پس از او، جانشین خدا در زمین هستند که امر حکومت و قضاوت را خداوند به آنان داده است.[۲]

امام خمینی در این‌باره می‌گویند:

کلمهٔ اینکه «اعطا کردیم آزادی را» این جرم است. آزادی مال مردم هست.[۳]

ایشان آزادی را حق اولیه و طبیعی بشر می‌دانستند و معتقد بودند که حیات و ارزش زندگی به آزادی انسانها مربوط است و می‌فرمایند:

اول چیزی که برای انسان هست آزادی در بیان است، آزادی در تعیین سرنوشت خودش است.[۴]

یا می‌فرمایند:

حق اولیهٔ بشر است که من می‌خواهم آزاد باشم، من می‌خواهم حرفم آزاد باشد، من می‌خواهم مستقل [باشم]، من می‌خواهم خودم باشم.[۵]

---

۱. مهذب الاحکام؛ ج ۱۶، ص ۲۹۷.
۲. رساله اجتهاد و تقلید؛ ص ۱۴۴.
۳. صحیفه امام؛ ج ۳، ص ۴۰۶.
۴. همان؛ ج ۵، ص ۲۴۳.
۵. همان؛ ج ۳، ص ۵۱۰.

از آیاتی که به اصل آزادی و نفی سیطره و سلطه بشری بر همنوع خود تأکید دارد، است. این آیهٔ شریفه است که خداوند می‌فرماید: **قُلْ یَأَهْلَ الْکِتَبِ تَعَالَوْا إِلَى کَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکُمْ أَلا نَعْبُدَ إِلا اللَّهَ وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً وَ لا یَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ.**[۱]

این آیه گرچه دربارهٔ وحدت مسلمانان با اهل کتاب در اصول، مشترک است. اما بر اصل آزادی و رهایی از یوغ اسارت و فرمانبرداری از یکدیگر تأکید کرده و آن را با اصل توحید ناسازگار دانسته است. علامه طباطبائی در تفسیر آیه چنین می‌گوید:

جامعه جهانی بشر با وجود آنکه از میلیاردها انسان رنگارنگ و متفاوت تشکیل شده است، همه از یک حقیقت انسانی می‌باشند و در واقع همه از یک پیکر پدید آمده‌اند و اجزای یک جسم می‌باشند و آفریدگار آنان همه را از نظر حقوق انسانی یکسان آفریده است.

تمامی انسانها از هر نژاد و ملیت و رنگی که باشند از جهت بهره‌مندی از مواهب طبیعت و استحقاق، همگی یکسانند و از آنجا که همه در حقوق انسانی برابرند هیچ انسانی حق تحمیل اراده و خواست خویش را بر دیگری ندارد. اصل تساوی انسانها که همان حاکمیت عدالت در جامعه بشری است هرگونه سیطره و سلطه بشری را بر همنوع خود نفی می‌کند.

خضوع یک فرد، یا یک جامعه و ملت در برابر فرد یا ملت دیگر، در واقع پذیرش ربوبیت و حاکمیت رها و افسارگسیخته و اطاعت امر و نهی کسی است که از لحاظ آفرینش و خلقت هیچ برتری برای او وجود ندارد که بر اساس آن بخواهد اراده و خواست خود را تحمیل کند و دیگران را به الزام کشاند.

چنین الزام و آمریتی از یک سو، و فرمانبرداری و اطاعت از سوی دیگر، در حقیقت ابطال فطرت و نابودی بنیان اساسی انسانیت است. چرا که گوهر واقعی انسانیت و فصل ممیز او از دیگر جانداران همان عزم و اراده و آزادی انتخاب اوست که در این پیروی خفت‌بار از افراد یا جوامع دیگر همنوع، همگی ذبح می‌شود و منهدم می‌گردد و انسانی که موحد است و عنان اراده و عزم خود را به اطاعت فرمان مبارک حضرت حق سپرده است هرگز راضی به اتخاذ ربی غیر از خداوند و سپردن

---

۱. آل عمران / ۶۴.

اختیار و اراده خویش به او نخواهد بود؛ چرا که چنین تمکینی از انسان دیگر و سپردن اختیار به او که فعال ما یشاء باشد و هر آنچه اراده کند انجام دهد با توحید ناسازگار است.[۱]

در عین حال که مؤمنان نباید سلطهٔ کسی را بر خود بپذیرند، اینگونه نیست که اسلام با اصل حکومت، مخالف باشد و جامعهٔ بدون نظم و قانون را بپذیرد، لذا لازم است به طور گذرا به ضرورت وجود حکومت در اسلام بپردازیم؛ آنگاه به حدودی که این حکومت باید مراعات کند، اشاره کنیم.

اصل دوم ضرورت حکومت از دیدگاه اسلام

اجتماعی بودن انسان، از مطالبی است که اثبات آن احتیاج به بحث زیادی ندارد، چه اینکه؛ خاصه اجتماعی بودن، از فطریات هر فرد است. تاریخ و همچنین آثار باستانی‌ای که از قرون و اعصار پیشین، حکایت می‌کند، چنین نشان می‌دهد که انسان همواره در اجتماع و به طور دسته جمعی زندگی می‌کرده است. لذا فلاسفه انسان را «مدنی بالطبع» دانسته‌اند؛ ارسطو می‌گوید:

انسان به حکم طبیعت، حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف، بی‌وطن است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او.[۲]

ضرورت وجود دولت و حکومت برای جامعه تا جایی است که امیرالمؤمنین علیه السلام در شرایط اضطرار، حکومت ستمگر جائر با همه پلیدیها و زشتیهایش را از بی‌حکومتی و فتنه و هرج و مرج بهتر می‌داند.[۳]

لذا در ردّ کلام خوارج که مدعی نفی حکومت بودند، می‌فرماید:

اینان (خوارج) می‌گویند امارت فقط برای خداست و حال آنکه مردم مجبورند امیر و حاکمی داشته باشند، نیکوکار باشد یا بدکار که در دوران حکومت او شخص مؤمن

---

۱. طباطبایی، محمد حسین (علامه)؛ المیزان، فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، ص ۲۷۴.

۲. ارسطو؛ سیاست؛ ص ۴.

۳. **وال ظلوم غشوم، خیرٌ من فتنة تدوم.** ر. ک. به: تمیمی آمری؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ شرح جمال الدین محمد خوانساری؛ ج ۶، ص ۲۳۶.

اعمال خود را انجام دهد و کافر هم به بهره‌های دنیایی خود برسد.[۱]

این بدان معناست که نیازمندی به یک نظام امنیتی، ضرورت نهادین جامعه است و حکومت نماد همان ضرورت می‌باشد. اما اینکه، این حکومت صالح و عدالت‌خواه باشد یا فاسد و ستمکار، مطلب دیگری است. امام نمی‌خواهند بر خلافت و حکومت خلفای جور صحه بگذارند و به آنان مشروعیت ببخشند، بلکه در صدد بیان این نکته‌اند که حکومت جائر بر هرج و مرج تقدم دارد.

از امام هشتم علیه‌السلام نیز بر ضرورت حکومت چنین استدلال شده است:

ما هیچ گروه و ملتی را ندیدیم که باقی مانده و زندگی کرده باشند مگر به وسیله رهبری که برای امور دنیوی و اخروی ناچار به آن بوده‌اند.[۲]

بنابراین، وجود دولت و حکومت امری ضروری است. اگر بعضی در شرایط خاص، جامعه را بی‌نیاز از حکومت فرض کرده‌اند، اوّلاً ادعایی بیش نیست و کمتر کسی با آن همراهی کرده است. ثانیاً، فرض کردن جامعه‌ای که انسانها فقط به خوبیها بیندیشند و در این راه به خطا نروند، یا هرگز مرتکب خلافی نشوند، با ساختار وجودی انسان که با دو گرایش به جانب خوبیها و بدیها خلق شده و خطاپذیر و اشتباه‌پذیر است و با توجه به درک متفاوت انسانها با هم، ناسازگار است.

اما آنچه موجب شده، دیدگاههای مختلفی به‌وجود آید، اختلافاتی است که در مورد منشأ مشروعیت حکومت، نقش مردم در ایجاد و تداوم آن، قانونگذاری، مبنای قانونگذاری و... وجود دارد.

به هر حال، آنچه مسلم است این است که با زندگی جمعی، بعضی از آزادیهای فردی محدود می‌شود، اما اینکه چه مقدار از این آزادیها باید محترم شمرده شود و کسی حق تعرض به آنها را ندارد و چه مقدار از این آزادیها را می‌توان، با قانون محدود کرد و نیز، حدّی که دین برای آمریت حکومت، قائل است چیست؟ باید بررسی شود.

---

۱. **هؤلاء یقولون لا امرة الا لله و انه لابد للناس من امیر برّ او فاجر یعمل فی امرته المؤمن و یتمتع فیها الکافر**؛ نهج البلاغه؛ خطبه ۴۰.

۲. مجلسی، محمد باقر (علامه)؛ بحارالانوار؛ ج ۶، ص ۸

حد آمریت حکومت در اسلام

اصل ضرورت حکومت روشن شد، اما اینکه حاکم چه کسی باشد و حدود اختیارات او چه مقدار است باید مورد توجه قرار گیرد. به طور کلی عقل حکم می‌کند که انسان از راهنمایی افراد خیرخواه و مرشد و مصلح که او را به راه سعادت و فلاح دعوت می‌کنند، پیروی کند، در هر جامعه، انسان به دلیل ترک مصالح اساسی و مهمی که دیگران وی را به انجام آن دعوت می‌کنند، مورد مذمت قرار می‌گیرد، لذا خداوند مردم را به پیروی از انبیا که کلام الهی را بیان می‌کنند و به دنبال هوا و هوسهای شخصی نبوده و از خطا مصونند، فرا خوانده است. ما در اینجا به آیاتی که بر ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام بالتبع، دلالت دارد، می‌پردازیم تا روشن شود که حدود این ولایت چه مقدار است.

البته بدیهی است که این تحقیق در صدد تعیین تکلیف برای آنان نیست، بلکه منظور روشن شدن مقدار ولایتی است که از جانب خداوند قرار داده شد تا مسلمانان وظیفه خود را در این‌باره، بهتر بشناسند و اندیشه سیاسی اسلام دربارهٔ حکومت و نوع ولایت مشخص شود.

۱. عدم ورود به حوزه شخصی و خصوصی افراد

مهمترین آیه‌ای که برای ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله به آن استناد شده است آیه ۶ سوره احزاب است که می‌فرماید: **النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم** صرف نظر از بعضی شبهات دلالی و حقوقی که درباره این آیه مطرح شده است،[۱] این آیه وجود مبارک پیامبر گرامی اسلام را اولی به تصرف در امور مؤمنان دانسته و به‌طور قطع این اولویت در تصرف، چیزی افزون بر مقام نبوت و بیان دستورات الهی بر مردم است.

شیخ طوسی **اولی بالمؤمنین** را به «احق بتدبیرهم» معنا کرده است؛ یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله برای تدبیر و اداره مردم، از دیگران شایسته‌تر است[۲] در تأیید این تفسیر، بعضی از روایات نیز وجود دارد که می‌گوید: مقصود از اولویت، مقام فرماندهی و منصب

---

۱. در این زمینه رجوع کنید به: قاضی‌زاده، کاظم؛ مبانی مشروعیت حکومت؛ ص ۱۰۲.

۲. التبیان؛ ج ۸، ص ۳۱۷.

زعامت است.[۱]

ابوالفتوح رازی، از زبان مفسران نقل می‌کند که: معنای آیه، «این است که رسول خدا ﷺ در امضای احکام، اقامه حدود و فرمان دادن بر امت، از خود ایشان اولی است».[۲]

به هر حال، بعضی از مفسران تصریح کرده‌اند که این اولویت به جهت اطلاقی که دارد ـ اختصاص به مسائل دینی نداشته و همهٔ امور دینی و دنیایی مردم را در بر می‌گیرد. لذا بر مردم لازم است که از اوامر پیامبر ﷺ پیروی کنند و از آنچه او باز داشته، دوری کرده، خواسته‌های او را بر امیال و تشخیص خود مقدم دارند.[۳]

بعضی بر این باورند که حیطه این ولایت شامل امور خصوصی مردم نیز، می‌شود گرچه پیامبر ﷺ در این امور مداخله نکردند.[۴]

مرحوم حاج آقا مصطفی خمینی این نظر را نادرست دانسته‌اند[۵] و امام خمینی(س) آن را به صورت یک احتمال، نقل کرده‌اند و می‌گویند:

> **اگر قائل شویم که معصوم چنین ولایتی را دارا می‌باشد گرچه برای رعایت مصلحت عموم نباشد، اما این ولایت برای فقیه ثابت نیست.**[۶]

---

۱. از امام باقر نقل کرده است: «انها نزلت فی الامرة یعنی فی الامارة»؛ مجمع البحرین؛ ج ۱، ص ۴۵۷.

۲. تفسیر ابو الفتوح رازی؛ ج ۱۵، ص ۳۴۷.

۳. ر.ک. به: المیزان؛ ج ۱۶، ص ۲۷۶.

۴. اصفهانی، محمد حسین؛ الحاشیه علی المکاسب؛ ج ۲، ص ۳۸۰.

۵. ثلاث رسائل (ولایت فقیه)؛ ص ۵۶.

۶. کتاب البیع؛ قم: ج ۲، ص ۴۸۹.

فلو قلنا بان المعصوم(ع) له الولایة علی طلاق زوجة الرجل او بیع ماله او اخذه منه و لو لم یقتص المصلحة العامة لم یثبت ذلک للفقیه. همچنین آیت‌الله اراکی پس از بیان آیه **اطیعوالله واطیعواالرسول** و اینکه این آیه مربوط به ریاست و حفظ نظام زندگی و اداره امور بلاد است می‌گویند: «فلو اراد اخذ مال احد او طلاق امرأته بدون اقتضاء السیاسة ذلک، بل لاجل مصلحة شخصیة فلا یعلم من هذا الصنف من الادلة جوازه». اما ایشان این نوع ولایت را برای معصومین قائلند گرچه آن را برای غیر آنان صحیح نمی‌دانند و از آیه **النبی اولی بالمؤمنین** چنین برداشت کرده‌اند: «نعم یکفی فی اثبات الولایة فی هذا القسم من التصرفات ایضا آیات الولایة و اخبارها، اعنی ما دل علی کون النبی و الوصی ولیا و اولی بالمؤمنین من انفسهم فان معنی ذلک ان کل ما کان للمؤمنین، من التصرفات فی اموالهم و نفوسهم یکون لما بل بالاولی و معنی ←

حال باید دید دلالت آیه تا چه مقدار می‌باشد؟ آیا شامل مسائل شخصی نیز، می‌شود؛ یعنی مصلحت جامعه و صرفاً به دلیل مصلحت شخص، پیامبر و معصومین می‌توانند اموال او را بفروشند یا هبه کنند یا زنی را به همسری او درآورند یا طلاق دهند و...؟

بررسی دلالت آیهٔ «النبی اولی بالمؤمنین»

ظاهراً سه احتمال درباره آیه **النبی اولی بالمؤمنین** داده شده که بنا به یک احتمال ولایت در تمام امور، حتی امور شخصی به پیامبر داده شده، اما به دو احتمال دیگر، ولایت فقط در امور جامعه و مصالح کلی جامعه است. بنابراین احتمالات، دیگر نمی‌توان آن ولایت عام را اثبات کرد و طبق اصل عقلایی «لا ولایة لاحد علی احد» که مورد تأیید شارع هم قرار گرفته، به قدر متقین؛ یعنی ولایت در امور جامعه را می‌توان ملتزم شد نه بیشتر.

این سه احتمال عبارتند از:

احتمال اول: اینکه پیامبر اولی است، بر هر مؤمنی؛ از نفس خودش بر خودش.

این احتمال لوازمی دارد که کسی به آن ملتزم نمی‌باشد؛ از جمله اینکه، هر کس می‌تواند استمتاع از زوجهٔ خودش ببرد آیا ممکن است کسی ملتزم شود به اینکه پیامبر ﷺ چون اولی است، می‌تواند از زوجه غیر استمتاع کند؟!

بعضی برای حل این مشکل گفته‌اند:

در این امور، چون به اسباب شرعی نیاز دارد پیامبر ﷺ، می‌تواند استمتاع ببرد در صورتی که زوجهٔ غیر را طلاق دهد و بعد از انقضای عده، به عقد خود درآورد که برگشت این کلام به این است که می‌تواند تصرفات اعتباری بکند.

یا چنین گفته‌اند که: پیامبر اولی به تصرفات اعتباریه‌ای است که برای مؤمن می‌باشد، یا حقوقی که برای او ثابت است مثل حق قصاص، اخذ دیه، مطالبه دین.

در حالی که گمان نمی‌کنم کسی ملتزم به این باشد که اگر ولی میت، ترک قصاص کرد،

← اولویته، ان بعض التصرفات جائز لهما مع عدم جوازه للمؤمنین مثل اتلاف النفس فکل ما کان للمؤمنین یکون لهم من دون عکس»؛ کتاب البیع؛ ج ۲، ص ۱۵. ایشان در صفحه ۲۴ تصریح می‌نمایند که این نوع ولایت برای غیر معصوم نیست.

پیامبر بتواند قصاص کند یا اگر مطالبه دین کرد، پیامبر ﷺ مدیون را تبرئه کند.

در حالی که در موثقه سکونی، از امام جعفر صادق علیه السلام از پدرش و آن حضرت از پدرانشان علیهم السلام نقل کرده است که: امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

اذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو احق بالصلوة علیها ان قدمه ولی المیت و الا فهو غاصب؛ هرگاه سلطان بحقی که از جانب خداست بر یک جنازه‌ای حاضر شد پس او سزاوارتر به نماز بر آن جنازه است اگر ولیِ میت او را مقدم بدارد وگرنه غاصب است، یعنی؛ حق نماز خواندن بر میت را ندارد در صورتی که ولی میت اجازه ندهد، به هر حال تصرفات در امور عمومی یا خصوصی که شارع راضی به ترک آن نیست (امور حسبیه) که در هر جامعه‌ای به دست رؤسای آنان می‌باشد، در اختیار پیامبر ﷺ و امامان می‌باشد.(۱)

احتمال دوم و سوم: اینکه پیامبر ﷺ اولی است به مؤمنین، از بعضی از آنان بر بعضی دیگر، یا هنگامی که چیزی را بخواهد و بدان امر کند.

در احتمال دوم، آیه در ردیف آیاتی قرار می‌گیرد که وجوب اطاعت را ثابت می‌کند، اما دلالت بر حق تصرف مطلق ندارد، بلکه حق اولویت را در اطاعت پیامبر ﷺ می داند و هیچ مؤمنی بر مؤمن دیگر حق اطاعت ندارد.

احتمال سوم اولویت پیامبر ﷺ را در مقام تزاحم با ارادهٔ مؤمنین می‌داند. این مطلب نیز عبارت اخری ولایت به مفهوم وجوب طاعت است.

بنابراین، این آیه و آنچه در سیاق آن وارد شده است، دلالت بر معنای ولایت در امور شخصی ندارد و با فقدان دلیل در اثبات این نوع از ولایت از باب قاعده اولی، اقتضای عدم ثبوت آن است.

مؤید این مطلب، بلکه دال بر این سخن، سیره رسول گرامی اسلام ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام با مردم است که هیچ‌گاه در نفوس و اموال ایشان، بر خلاف اراده و خواست آنان تصرف نکرده‌اند و هرگز در زندگانی آنان سابقه نداشته است که بر خلاف میل و رغبت مردم، مالی را فروخته یا خریده، یا هبه کرده و یا تلف کرده باشند، مگر

---

۱. تبریزی، جواد (شیخ)؛ ارشاد الطالب، الی التعلیق علی المکاسب؛ ج ۳، ص ۲۲ـ۲۳.

آنجا که مصالح عمومی چنین اقتضایی را داشته است.

در حالی که خلاف این مسأله وجود دارد؛ مثلاً بعضی از اصحاب چندین بار، از پیامبر ﷺ خواستند تا گندم را در شهر مدینه نرخ‌گذاری بکند، اما پیامبر ﷺ زیر بار آن نرفت، در حالی که اصل احتکار را منع فرمود و محتکر را سخت کیفر داد.

افزون بر اینکه فقها به استناد ادله معتبره، تصریح کرده‌اند که ولایت امام معصوم علیه‌السلام که ولایت فقیه متفرع بر آن است، در ادامهٔ ولایت پدر و جد قرار دارد؛ یعنی در صورت فقدان آنان؛ و نه همزمان، تا چه رسد به اینکه مقدم بر آن باشد.[۱]

به هر حال، همان‌طور که بزرگان تصریح کردند، اگر آیه دلالت بر آن نوع از ولایت هم داشته باشد، پیامبر ﷺ در امور شخصی مداخله نکرده‌اند و در عین حال، این نوع ولایت برای غیر آنان مطمئناً وجود ندارد.

بنابراین؛ از قاعده کلی عدم ولایت کسی بر دیگری به قدر متقین از آیه که امور اجتماعی بود، رفع ید می‌کنیم، و استثنا می‌زنیم. ولی در امور شخصی و خصوصی افراد و تفتیش عقاید، و... قاعده به قوت خود باقی است و کسی حق ورود به این حوزه را ندارد، لذا با اینکه پیامبر ﷺ از طریق وحی به عدم ایمان منافقان پی برد، اما هرگز اقدام به افشا و برخورد با آنان نکرد.

البته در مورد حرمت تجسس، در حالات خصوصی افراد و تفتیش عقاید بخصوص، دلایلی وجود دارد که ذیلاً به آن می‌پردازیم.

الف) حرمت تجسس

بی‌شک تجسس در حالات خصوصی مردم و تفتیش دربارهٔ اسرار نهانی آنان، کار مذموم و ناپسندی است. خداوند ستار العیوب است و بندگان او نیز باید چنین باشند؛ کسی که پرده‌دری می‌کند و شرم و حیا را کنار می‌گذارد و تظاهر به گناه می‌کند احترام خویش را شکسته است قرآن با صراحت در سوره حجرات نسبت به این موضوع هشدار داده و می‌فرماید: **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا يَغْتَب بَعْضُكُم**

---

۱. ر. ک: به: شمس الدین، محمد مهدی؛ نظام حکومت و مدیریت در اسلام؛ ص ۴۱۹ـ۴۲۰.

بَغضاً[۱] و در اینجا اشاره به سه گناه بزرگ شده است.

بدگمانی، تجسس و غیبت، که هر یک از این سه گناه در واقع مقدمه دیگری است؛ بدگمانی سبب می‌شود که درباره آنان، تجسس کند و تجسس سبب می‌شود که به عیب و خطاهایی برخورد کنند و بعد از آگاهی بر خطا و عیوب مردم به غیبت یکدیگر می‌پردازند.

اصولاً از نظر اسلام آبروی اشخاص، مهمترین سرمایه آنهاست. که از جهاتی، از مال و جانشان نیز مهمتر است در حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ آمده:

ان الدرهم یصیبه الرجل من الربا اعظم عند الله فی الخطیئه من ستة و ثلاثین زنية یزنیها الرجل و اربی الربا عرض الرجل المسلم.[۲]

و در حدیث دیگری از پیامبر ﷺ چنین می‌خوانیم:

لاتتبعوا عثرات المسلمین فانه من تتبع عثرات المسلمین تتبع الله عثرته و من تتبع الله عثرته یفضحه.[۳]

حرام بودن این مطلب در میان مسلمانان، تا آنجا روشن بوده که در زمان عمر شبی از شبها، خود او در مدینه در کوچه‌ها سرکشی می‌کرد، ناگاه صدای مردی را که مشغول آوازخوانی بود، از منزلی شنید. از دیوار بالا رفت و صدا زد: ای دشمن خدا تو در اینجا بساط معصیت گسترده‌ای و گمان می‌کنی خداوند پرده بر کار تو خواهد افکند؟ آن مرد گفت: ای خلیفه! عجله مکن، اگر من یک گناه کرده‌ام؛ تو سه گناه کرده‌ای. خداوند فرمود: **لاتجسسوا**، تو تجسس کردی، خداوند فرمود: **وأتوا البیوت من ابوابها**، تو از دیوار بدون اجازه وارد شدی و خداوند فرموده: **لاتدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا و تسلّموا علی اهلها**، و تو بدون سلام، سخن را آغاز کردی. عمر شرمنده شد و گفت: اگر تو را ببخشم دست از

---

۱. حجرات / ۱۲.

۲. «یک درهم ربا گناهش نزد خدا از سی و شش زنا که مردی انجام دهد بالاتر است و از هر ربایی بالاتر (ضایع کردن) آبروی مسلمان است». محجة البیضاء؛ ج ۵، ص ۲۵۳.

۳. «لغزشهای مسلمانان را جستجو نکنید، چرا که هر کس جستجوی لغزشهای آنان را بنماید، خداوند لغزشهای او را جستجو می‌کند و هر کس را خداوند لغزشهایش را جستجو کند، رسوایش می‌سازد». اصول کافی؛ ج ۲، ص ۳۵۵، ح ۴.

کارت بر می‌داری؟ گفت: آری و او را بخشید و خارج شد.[۱]

علامه طباطبایی در توضیح و تفسیر آیه چنین می‌گوید:

تعلیلی که در ذیل این آیه آمده: (ایحب احدکم ان یأکل...) برای حرمت غیبت آمده است، تعلیل برای حرمت تجسس نیز هست، چون فرق غیبت با تجسس تنها در این نکته است که غیبت، اظهار عیب مسلمانی برای دیگران است، چه اینکه عیبش را خودمان دیده باشیم و چه اینکه از کسی شنیده باشیم، و تجسس عبارت است از اینکه به این وسیله علم و آگاهی به عیب او پیدا کنیم ولی در اینکه هر دو عیب‌جویی است، مشترکند، در هر دو می‌خواهیم عیب پوشیده برملا شود، در تجسس برای خود ما برملا می‌شود و در غیبت برای دیگران و به همین جهت بعید نیست که جمله (ایحب احدکم...) تعلیل برای هر دو جمله باشد یعنی هم جمله و لاتجسسوا و هم جمله لایغتب بعضکم بعضا.[۲]

وظیفهٔ عدم تجسس آنقدر جدی و قوی بوده است که امامان معصوم علیهم‌السلام حتی در مواردی که فردی به گناه اقرار می‌کرده، اولاً، منع از اقرار و توصیه به کتمان می‌کردند. ثانیاً، قضیه را مورد تجسس و تفتیش قرار نمی‌دادند و متهم را مکلف به اقرار و بیان نمی‌کردند.

صاحب ریاض نیز در این باره معتقد است که هیچ اختلافی بین فقها در این مسأله نیست.[۳]

صاحب جواهر پس از نقل کلام صاحب ریاض، دلایلی را برای عدم تکلیف به اقرار چنین ذکر می‌کند:

شاید دلیل این حکم این باشد: ۱) به‌خاطر اصل اینکه هیچ مسلمانی را بر کاری نمی‌توان اجبار نمود. ۲) و ظاهر بعضی از روایاتی که پس از این خواهد آمد. ۳) قاعده در برداشتن حدود با شبهه؛ ۴) و روایتی که انس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل نموده و آنچه در روایات متعددی که دلالت دارد بر اینکه وقتی افراد اقرار می‌کردند، امام در اقرارشان تردید

---

۱. کنزالعمال؛ ج ۳، ص ۸۰۸

۲. المیزان؛ ج ۱۸، ص ۳۵۳.

۳. «لم یکلف بالبیان بلا خلاف»؛ ریاض المسائل؛ ج ۲، ص ۴۶۲.

می‌کرد پس به طریق اولی، در مورد کسی که ساکت است، نمی‌توان اجبار به اقرار نمود. ۵) و به دلیل این روایت از پیامبر ﷺ که فرمود: «هر کس از این زشتیها و پلیدیها چیزی را مرتکب شده باشد و آن را بپوشاند، خدا او را می‌پوشاند و اگر آن را آشکار کند، حد را بر او جاری می‌کنیم و کمترین مرتبه امر استحباب است (حداقل مستحب است که بپوشاند و بیان نکند. ۶) و کلام امیرالمؤمنین علیه السلام که به مردی در نزد او چهار بار اقرار به گناه کرده بود، فرمود:

> چقدر قبیح است که مردی از شما این زشتیها و گناهان را انجام دهد و خودش را در ملأعام رسوا نماید چرا در خانه‌اش توبه نمی‌کند؟ به خدا قسم همانا توبه‌اش بین خود و خدایش بهتر از اقامه حد بر اوست.[۱]

به همین دلیل حتی در مسأله‌ای با وضوح بسیار، اجازه سؤال و جستجو را نمی‌دهد و می‌گوید:

> اگر زنی که شوهر ندارد، حامله شود، حد بر او جاری نمی‌شود، مگر چهار بار اقرار به زنا کند یا چهار مرد عادل به آن شهادت دهند و کسی حق سؤال و تفتیش از واقعه را ندارد.[۲]

بنابراین، اصل اولی عدم تجسس در کارهای دیگران و زندگی خصوصی آنان است، مگر در موارد خاص که استثناست و به عبارتی، مربوط به جامعه است نه زندگی خصوصی، که در این صورت این مورد تخصصاً خارج است، مانند تجسس در کار کارگزاران و مأموران حکومتی، تجسس در احوال دشمنان که در پی توطئه در درون و از خارج جامعه اسلامی هستند.

مانند تجسسی که پیامبر ﷺ و علی علیه السلام از عاملان خود می‌کردند و افرادی را برای اطلاع از حالشان می‌گمارد برای نمونه از امام رضا علیه السلام چنین نقل شده است که: رسول خدا هرگاه لشکری را می‌فرستاد و امیری برای آنان تعیین می‌فرمود که به دلیلی، ممکن بود مورد اتهام واقع شود، همراه او یکی از افراد مورد اعتماد را می‌فرستاد تا اخبار و

---

۱. جواهر الکلام؛ ج ۴۱، ص ۲۸۵.

۲. لو حملت المرأة التی لا بعل لها لم تحدّ الّا مع الاقرار بالزنا أربعاً أو تقوم البیّنة علی ذلک و لیس علی أحد سؤالها ولا التفتیش عن الواقعة؛ تحریر الوسیله؛ ج ۲، ص ۴۳۷.

احوال او را به وی گزارش دهد[۱].

علی علیه‌السلام نیز در فرمان به مالک، در نظارت بازرسان مخفی بر چگونگی کار کارگزاران، چنین می‌فرماید:

مأموران مخفی از میان افراد راستگو و باوفا برای بررسی وضع کارگزاران حکومت مبعوث کن و اعمال آنان را زیر نظر بگیر، زیرا بازرسی مداوم و پنهانی سبب می‌شود که آنها به امانتداری و مداراکردن با زیردستان ترغیب شوند.[۲]

همان‌طور که ملاحظه شد، در موارد یادشده، که به نحوی به جامعه مربوط بود، وظایف حکومت را در ایجاد امنیت و عدالت و حقوق مردم تعیین می‌کرد.

در صحیح بخاری نیز آمده است که عبدالله بن ابی بکر برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله جاسوسی قریش را می‌کرد. در صحیح مسلم و سیره ابن اسحاق آمده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله چون عزم بدر کرد، سبسبة بن عمرو جهنی، عدی بن ابی‌الزعناء جهنی را برای جاسوسی از اخبار ابوسفیان و دیگران مأمور کرد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله پیش از آنکه از شهر مدینه به مقصد بدر خارج شود، طلحة بن عبیدالله و سعید بن زید را برای کسب خبر و تجسس، به شام فرستاد و....[۳]

فقیه بزرگوار و رهبر انقلاب و معمار بزرگ جمهوری اسلامی در این باره چنین توجه داده‌اند:

رفتن و جاسوسی کردن و تجسس نمودن خلاف اسلام است. احکام اسلام در تمام ابعادش باید عمل شود؛ یعنی نه جاسوسی شود و نه تفتیش عقاید و نه کسی متجاهر به فسق شود، نباید ظلم کنیم، یعنی تفتیش نماییم که در داخل خانه‌های مردم چه می‌گذرد، تجسس از احوال اشخاص در غیر مفسدین و گروههای خرابکار مطلقاً ممنوع است باید در گزینش افراد این نحوه امور خلاف اخلاق اسلامی و خلاف

---

۱. «کان رسول‌الله اذا بعث جیشاً فاتهم امیراً بعث معهم من ثقاته من یتجسس خبره». وسایل الشیعه؛ ج ۱۱، ص ۴۴.

۲. «و ابعث العیون من اهل الصدق و الوفاء علیهم فان تعاهدک فی السّر لامورهم حدودة لهم علی الاستعمال الامانة و الرفق بالرعیة»؛ نهج‌البلاغه؛ نامه ۳۳. همچنین ر.ک. به: نهج‌البلاغه؛ نامه ۴۵-۷۱ ؛ بحارالانوار؛ ج ۴۴، ص ۴۵، ح ۵.

۳. ر.ک. به: التراتیب الاداریة؛ ج ۱، ص ۳۷۲-۳۷۵.

شرع ممنوع شود در جمهوری اسلامی غیر از گروهک‌های معاند، نباید دنبال عیب دیگران رفت، باید آبروی مردم را حفظ کرد و خدا را در نظر بگیریم.(۱)

ب) حرمت تفتیش عقاید

همان‌طور که در بحث تجسس روشن شد، اسلام اجازه ورود به حوزه خصوصی افراد را نمی‌دهد، این مطلب، همان‌طور که دربارهٔ اعمال آنان صادق است، دربارهٔ افکار و اندیشه‌های آنان نیز صادق است. بنابراین، نباید با پرس و جو و سؤالات زیاد در پی متهم‌کردن اشخاص برآمد و به آنان اتهام بی‌دینی زد، اگر کسی به ظاهر ادعای اسلام کرده و شهادتین را بر زبان جاری می‌کند، باید او را مسلمان دانست و مانند دیگر مسلمانان با او رفتار کرد در این مورد بخصوص نیز، آیه ۹۴ سوره نساء نازل شد و خداوند می‌فرماید: **و لا تقولوا لِمَنْ القی الیکم اسلام لست مؤمنا**؛ یعنی به کسی که اظهار اسلام می‌کند، نگویید مسلمان نیستی.

در شأن نزول آیه مفسران می‌گویند: پیامبر ﷺ بعد از بازگشت از جنگ خیبر، اسامة بن زید را با جمعی از مسلمانان به سوی یهودیانی که در یکی از روستاهای فدک زندگی می‌کردند، فرستاد تا آنان را به سوی اسلام یا قبول شرایط ذمه دعوت کنند؛ یکی از یهودیان به نام مرداس که از آمدن سپاه اسلام باخبر شده بود، اموال و فرزندان خود را در پناه کوهی قرار داد و به استقبال مسلمانان شتافت، در حالی که به یگانگی خدا و نبوت پیامبر ﷺ گواهی می‌داد.

اسامة بن زید به گمان اینکه مرد یهودی از ترس جان و برای حفظ اموال، اظهار اسلام می‌کند و در باطن مسلمان نیست به او حمله کرد و او را کشت و گوسفندان او را به غنیمت گرفت. هنگامی که خبر به پیامبر ﷺ رسید، پیامبر سخت ناراحت شد و فرمود: «تو مسلمانی را کشتی؟»، اسامه ناراحت شد و عرض کرد: این مرد از ترس جان و برای حفظ مالش اظهار اسلام کرد. پیامبر ﷺ فرمود: «تو که از درون او آگاه نبودی، چه می‌دانی؟» شاید براستی مسلمان شده است. در این موقع آیه فوق نازل شد و به

---

۱. ن ـ ک. صحیفه امام؛ ج ۱۷، ص ۱۶۱ـ ۱۶۲، ۲۲۱، ۲۲۴.

مسلمانان هشدار داد که هیچ‌گاه سخن کسانی را که اظهار اسلام می‌کنند، انکار نکنند. بلکه، هر کس اظهار اسلام کرد باید سخن او را پذیرفت.

۲. عدم تحمیل اصل حکومت

همان‌طور که گذشت، اصل حکومت مورد تأیید اسلام می‌باشد، و طبق آیاتی از قرآن این ولایت و حکومت را خداوند برای پیامبر ﷺ نیز قرار داده است؛ اما آیا همین کافی است برای اعمال ولایت پیامبر، یعنی مردم راضی باشند یا نباشند، آن حضرت می‌توانند اعمال ولایت کنند؟ یا اگر راضی نیستند و با زور و تحمیل نیز نمی‌توان بر آنان حکومت کرد، از هر شگردی که بتوان استفاده کرده و حکومت حق را بر پا داشت؟ مثلاً با تطمیع و تهدید و ارعاب و امثال آن می‌توان حکومت را ایجاد کرد؟

آنچه مسلم است، این است که در سیره معصومان هرگز برای رسیدن به حکومت از این شگردها، استفاده نشده و نمونه‌ای از آن در تاریخ ثبت نشده است. حتی آنجا که بعضی از دوستان و هواداران، برای حل پاره‌ای از مشکلات پیشنهاداتی از این قبیل می‌دادند، علی علیه‌السلام زیر بار آن نرفت و فرمود: **اتأمرونی بان اطلب النصر بالجور**؛[1] می‌خواهید پیروزی را با ستم به دست آورم؟ نه حاضر شد برای کسب قدرت با ابوسفیان بیعت کند و نه در مواقعی که شرایط برای کنار زدن رقبا مساعد می‌شد، به آن مبادرت می‌کرد. تا آخرین لحظات عمر عثمان، او را از درگیری با مردم برحذر می‌داشت تا کشته نشود و خلفا را برای پیشبرد اهداف اسلام راهنمایی می‌کرد و کاری که نشان‌دهندهٔ مبارزه علیه خلفا باشد، از آن حضرت صادر نشد.

در عین حال، اصل بیعت مورد تأیید اسلام قرار گرفت و پذیرش حکومت به صورت دلخواهانهٔ مردم که در آن روزگار به شکل بیعت، آن هم با شرایطی که کاملاً برخاسته از اراده مردم باشد، سیره عملی معصومان قرار گرفت.

در عرف سیاسی، بیعت به معنای پذیرش و نوعی تعهد در مقابل بیعت‌شونده است. شارع مقدس این سیره مستمره عقلایی را تأکید کرده و با آن مخالفت نکرده است. لذا

---

۱. نهج البلاغه؛ خطبهٔ ۱۲۶.

بیعت در سیره پیامبر ﷺ واقع شده و در آیات و روایاتی مورد تأیید قرار گرفته است[۱] گرچه بعضی از بیعتهای پیامبر برای حمایت از مطلب خاصی و بر اسلام بوده، اما برای پذیرش اصل حکومت نیز بوده است؛ مثلاً بیعت عقبه ثانیه چنانکه در تاریخ ذکر شده است، برای اطاعت و تسلیم به رهبری پیامبر ﷺ و تشکیل حکومت بوده است. همچنین بیعت غدیر، برای اطاعت از امیرالمؤمنین علیه‌السلام به عنوان امام و ولی امر مسلمانان پس از پیامبر صورت گرفت.[۲]

بیعت حتی اگر به منظور اعلام رضایت مردم باشد، اما شیوه اجرایی آن مانند رأی‌گیری است که در امروزه اجرا می‌شود؛ زیرا هم باید با آزادی کامل و هم با مطالعه صورت پذیرد و هم پیش از تصدی حکومت، نه پس از آن که هیچ‌گونه شائبه تحمیل وجود نداشته باشد و هم اکثریت با آن موافق باشند علی علیه‌السلام به همه این شرایط در بیعتی که با ایشان صورت گرفت اشاره می‌فرمایند:

با یعنی الناس غیر مستکرهین و لامجبرین بل طاعئین، مخیرین؛[۳] مردم بدون اکراه و اجبار بلکه از روی اراده و اختیار با من بیعت کردند.

انی لم ارد الناس حتی ارادونی و لم ابایعهم حتی بایعونی؛[۴] من مردم را نخواستم بلکه آنان مرا خواستند و من با آنان بیعت نکردم تا اینکه آنان با من بیعت کردند.

و لم تکن بیعتکم ایای فلتة؛[۵] یعنی بیعت شما با من ناگهانی (بدون مطالعه) نبود.

ان العامة لم تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر؛[۶] مردم با من بیعت نکردند برای آنکه دست قدرت من گشاده بود یا مال آماده.

یعنی اول قدرت را به دست نگرفتم و سپس از مردم بیعت طلب کنم تا آنان ناچار به آن باشند، یا با ریخت و پاش مردم را دور و بر خودم جمع کرده باشم.

و در جایی به اشاره این اصل عقلایی را می‌پذیرند که در صورت امکان، باید همگان

---

۱. ر.ک. به: فتح / ۱۰، ۱۸؛ ممتحنه / ۱۲.

۲. از امام باقر نقل شده است: «کذلک عقد رسول الله البیعة لعلی بالخلافة»؛ طبرسی؛ احتجاج؛ ص ۵۴.

۳. نهج البلاغه؛ نامهٔ ۱.

۴. همان؛ نامه ۵۴.

۵. همان؛ خطبه ۱۳۶.

۶. همان؛ نامه ۵۴.

در انعقاد ولایت حضور داشته باشند و چون این امر در آن دوران ممکن نبوده است، رأی اکثر مردم مدینه و مرکزیت جهان اسلام را ملاک قرار داده‌اند و می‌فرماید:

لئن کانت الامامة لاتنعقد حتی یحضرها عامة الناس فما الی ذلک سبیل.[۱]

لذا می‌فرماید:

انماالشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماماً کان ذلک علی الله رضا؛[۲] شورای انتخاب رهبر یا مهاجران و انصار است و هرگاه آنان بر کسی اجماع نمودند و او را امام دانستند، پس همانا رضایت خداوند در آن است.[۳]

به هر حال طرح مسأله بیعت، هم در قرآن و هم در روایات معصومان اگر جدال باشد یا زمینهٔ دشمنی، اما ذکر شرایط و تأکید بر اصولی عقلایی و مردمی در آن، در خور تأمل است. لذا، گرچه معصومان بر اساس دیدگاه شیعه، از سوی خداوند تعیین شده‌اند و در مواردی به بیان اوصاف و شرایط آنان، پرداخته، اما آنچه مسلم است، این است که اسلام در هر صورت تحمیل حاکم را بر مردم نپذیرفته، یعنی اگر مردم عصیاناً، کسان دیگری را برگزیدند، با اینکه دچار انحطاط می‌شوند و عواقب زیانباری برای آنان به بار می‌آید، و در قیامت نیز مؤاخذه خواهند شد، اما این بدان معنا نیست که شخص واجد صلاحیت یا منصوب، حق داشته باشد با توسل به زور و حیله‌های سیاسی، حکومت را از آن خود کند. مسلماً این اجازه به او داده نشده است.

به همین دلیل، امامان معصوم علیهم السلام گرچه حکومت را از آن خود می‌دانسته‌اند ولی هرگاه مردم خواسته‌اند به امر حکومت پرداخته، اما به هر دلیلی این خواسته به‌وجود نیامده یا از آن جلوگیری شده، آنان با زور اقدام به گرفتن حکومت نکرده‌اند. و در روایتی که امیرالمؤمنین علیه السلام از قول پیامبر نقل می‌کنند، بر این امر توصیه شده است که رضایت مردم اگر نبود، آن حضرت آنان را به حال خود رها کند.

فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم فی امرهم و ان اختلفوا فدعهم و ما هم فیه

---

۱. همان؛ خطبه ۱۷۲.

۲. همان؛ نامه ۶.

۳. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: قاضی‌زاده، کاظم؛ مبانی مشروعیت حکومت.

فان الله سیجعل لک مخرجاً.(۱)

حداقل می‌توان مدعی شد که در مرحله تحقق خارجی ولایت، رأی و نظر مردم و پذیرش آنان شرط است. در غیر این صورت، آن حکومت هرچند بر حق باشد؛ مورد تأیید نیست.

در این باره، روایتی درعیون اخبار الرضا از امام رضا علیه‌السلام با اسناد از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است.

من جاءکم یرید ان یفرق الجماعة و تغصب الامة امرها و یتولی من غیر مشورة فاقتلوه فان الله قد اذن ذلک؛(۲) **کسی که بخواهد در جماعت شما تفرقه ایجاد کند، حاکمیت امت را غصب نماید و بدون مشورت قدرت را به دست گیرد، او را بکشید، زیرا خداوند اجازه داده است.**

این روایت به روشنی بر این دلالت دارد که امامت و رهبری جامعه، باید با مشورت و رأی مردم باشد، وگرنه مشروعیت ندارد و محکوم به نابودی است.

و در روایتی دیگر چنین نقل شده است:

نهی رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ان یؤمر الرجل قوماً الا باذنهم(۳) **پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نهی فرمودند که کسی بدون اجازه طایفه و گروهی، پیشوایی آنان را بنماید.**

شهید صدر، معتقد است خلافت و حکومت به خود مردم واگذار شده است و از جمله مؤیدات آن، مسأله بیعت است.(۴)

به هر حال، بهترین گواه بر مطالب فوق سیرهٔ امامان معصوم علیهم‌السلام است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام ۲۵ سال در خانه نشست و خلافت را واگذاشت و امام حسن مجتبی علیه‌السلام آنگاه که مردم را همراه ندید و نیرنگهای معاویه در مردم مؤثر افتاد؛ از خلافت کناره‌گیری کرد و هرگز برای به دست آوردن یا نگهداری حکومت به شگردهای سیاسی و ابزارهای غلط که معمول سیاستمداران است، متوسل نشد.

---

۱. سید بن طاووس؛ کشف المحجة لثمرة المهجة؛ ص ۲۴۸.

۲. عیون اخبار الرضا؛ ج ۲، باب ۳۱، ص ۶۲، ح ۲۵۴.

۳. بحارالانوار؛ ج ۷۳، ص ۳۳۵.

۴. ر.ک. به: الاسلام یقود الحیاة؛ ص ۱۸۰.

حضرت امام(س) نیز با صراحت رضایت مردم را برای اعمال ولایت شرط می‌دانند و مسأله بیعت را نیز بر آن منطبق کرده‌اند.

۳. عدم تحمیل برنامه‌های حکومت

همان‌طور که اصل حکومت تحمیلی نبود، برنامه‌های آن نیز تحمیلی نیست و حاکم اسلامی نمی‌تواند به صرف حق بودن، نظرات و دیدگاههای خود را بر مردم تحمیل کند.

امام خمینی دراین‌باره می‌فرمایند:

> حکومت اسلامی... استبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خودرأی باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند، هر کس را اراده‌اش تعلق گرفت، بکشد و هر کس را خواست، انعام کند و به هر که خواست، تیول بدهد و املاک و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم ﷺ و حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سایر خلفا هم چنین اختیاراتی نداشتند.[۱]

لذا، حکومت اسلامی و در رأس همه شخص پیامبر ﷺ مأمور شدند در امور مردم و آنچه دستور صریحی از جانب خداوند داده نشده، با مردم مشورت کنند و به نظریات آنان اهمیت دهند.

بر همین اساس، مشورت در آیات و روایات و سیره معصومان، جایگاه خاص پیدا کرد و حتی حکومتهای پس از پیامبر نیز تا حدود زیادی خود را ملزم به رعایت نظریات و دیدگاههای مردم می‌دانستند و در تصمیمات اساسی، مشورت می‌کردند.

به هر حال، دو آیه در قرآن به این مسأله پرداخته است. در یک آیه، امر به مشورت شده و در آیهٔ دیگر، مشورت با یکدیگر را از صفات برجستهٔ مؤمنان در کارهایشان می‌داند.

در آیهٔ ۱۵۹ سوره آل عمران، خداوند به پیامبر دستور می‌دهد با مردم در امور مهم و مربوط به آنان، مشورت کن. **وَ شاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ**. «امر» را در این آیه، به «امر امت» تفسیر کرده‌اند؛ یعنی امور اجتماعی و سیاسی مربوط به آنان.[۲]

---

۱. خمینی، روح‌الله؛ ولایت فقیه؛ ص ۴۳.

۲. المیزان؛ ج ۴، ص ۵۶.

و در آیه ۳۸ سوره شوری، هنگام بیان اوصاف برجستهٔ مؤمنان راستین، از ویژگیهای آنان، مشورت آنان با یکدیگر در کارهایشان می‌داند **وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**.

گاه گفته می‌شود، مأمور شدن پیامبر ﷺ برای مشورت با مردم، تنها به خاطر احترام به شخصیت آنان و شرکت دادنشان در مسائل اجتماعی بوده، زیرا تصمیم‌گیرنده نهایی، شخص رسول گرامی اسلام بوده است نه شورا.[1] چنانکه قرآن در پایان آیه می‌فرماید: **فاذا عزمت فتوکل علی الله** یعنی هنگامی که تصمیم گرفتی پس، بر خدا توکل کن؛ ولی مسلم است که منظور از ذیل آیه، این نیست که پیامبر ﷺ با مردم مشورت کند و بعد نظریات آنان را نادیده بگیرد. چنین عملی نه با هدف آیه سازگار است؛ زیرا سبب بی‌احترامی به افکار عمومی می‌شود. و در نتیجه، موجب رنجش مسلمانان می‌شود و نتیجهٔ آن معکوس خواهد بود و نه با تاریخ پیامبر ﷺ سازگار است. زیرا که در حوادث مهم هنگامی که پیامبر مشورت می‌کرد، به نظریه مردم احترام می‌گذاشت، و حتی گاه نظر مبارک خود را، نادیده می‌گرفت تا اصل مشورت در میان آنان تقویت شود.[2]

بنابراین، منظور از **فاذا عزمت فتوکل علی الله** این نیست که پیامبر برخلاف اکثریت نظر بدهند، بلکه، منظور این است که پس از مشورت و دریافت نظریات، نظریهٔ نهایی که همان نظریهٔ اکثریت است را پیامبر ﷺ به جامعه ابلاغ کند. در آن صورت، مسلمانان به امر فرماندهی خود؛ یعنی شخص پیامبر جامه عمل می‌پوشانند.

جالب توجه است که آیهٔ مشورت، پس از غزوه احد نازل شد که پیامبر موافق به خارج شدن لشکر از شهر نبودند و اتفاقاً مسلمانان شکست سختی نیز در نبرد خوردند. ولی چون نظر اکثریت مسلمان بر این امر قرار گرفت، موافقت فرمودند و آیه نیز، همین سیرهٔ پیامبر را تأیید و امضا کرده و آن را به صورت یک اصل کلی بیان کرده است.

علی علیه‌السلام نیز بر دو عامل مشورت و حکم الهی در اداره حکومت، تأکید می‌ورزد و در نامه‌ای به سران سپاهش می‌نویسد:

آگاه باشید! حق شما بر من این است که جز اسرار جنگی هیچ سرّی را از شما پنهان

---

۱. ر. ک. به: همان؛ ص ۵۷ ؛ زمخشری؛ الکشاف؛ ج ۱، ص ۴۳۱ ؛ روض الجنان و روح البیان؛ ج ۵، ص ۱۲۷.

۲. ر. ک. به: سیره ابن هشام؛ ج ۳.

نسازم و در اموری که پیش می آید، جز حکم الهی کاری بدون مشورت شما انجام ندهم.[۱]

به هر حال، اگر بر فرض برای پیامبر ﷺ با توجه به ویژگیهای آن حضرت، از قبیل عصمت و ارتباط با خداوند و... قائل شویم که مشورت پیامبر ﷺ با مردم جنبه تشریفاتی داشته است، مسلماً این امر به دیگران تسری پیدا نمی‌کند و آنان ملزم به رعایت نظر اکثریتند و از این قاعدهٔ عقلایی، ترجیح امر را راجح را باید پیروی کنند.

و اگر برای نظر عده‌ای بخصوص احترام قائل باشند، باز هم در موارد اختلاف هیچ چاره‌ای جز پذیرش نظر اکثریت آنان ندارند و نمی‌توانند به این دلیل که اقلیت در آن جمع، از فضل بیشتری برخوردارند، نظر اکثریت را نادیده بگیرند. و این قاعده عقلایی تا آنجا مورد تأیید واقع شده است که در باب تعادل و تراجیح در اصول، از مرجّحات یک روایت یا فتوا را، شهرت آن در بین فقها و محدثین دانسته‌اند، و این ترجیح بر اساس روایت مقبولهٔ عمر بن حنظله است که امام فرمود:

و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک، فان المجمع علیه لاریب فیه؛[۲] یعنی آن روایتی که طرفداران کمی دارد و مشهور نیست، رها کن، زیرا روایتی که بر آن توافق عموم شده است مورد اطمینان است و شک و تردید در آن راه ندارد.

البته واضح است که مراد از «مجمع علیه» اکثریت است نه توافق همگان؛ زیرا در آن صورت اختلافی وجود ندارد که راه حلی برای آن از امام خواسته باشند.

مرحوم نائینی از این روایت، قاعده و اصلی را استنباط کرده است که اجراشدنی در جاهای دیگر نیز هست.[۳]

به هر حال، شورا در محدوده‌ای که یاد شد، یک اصل اساسی در اسلام است و تعبیر به «امر»، اشاره به کارهای مهم و حیاتی در جامعه می‌باشد که شامل کلیهٔ امور مهم سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی می شود.[۴]

---

۱. نهج البلاغه؛ نامه ۵۰، ص ۶۶.
۲. وسائل الشیعه؛ ج ۱۸، ص ۷۶.
۳. ر.ک. به: تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ ص ۸۱
۴. همان؛ ص ۵۴، از آنجا که کلمه «امر» مفرد محلی به «ال» می‌باشد استفاده عموم می‌شود.

یعنی هرجا که تصمیم‌گیری فردی، ممکن است به خطا رود و جهات مختلف قضیه دقیقاً شناسایی نشود، یا به دلیل حساسیت و اهمیت موضوع، اگر نظرخواهی نشود مشکلاتی را برای حاکمیت ایجاد می‌کند و او را در معرض تهمت قرار می‌دهد و مقبولیت او را در تصمیم‌گیریهای بعدی نیز مخدوش و نامطمئن می‌سازد و شائبه استبداد را به‌وجود می‌آورد و... در حالی که اگر مردم، خود تصمیم گرفته بودند، همهٔ تبعاتش را نیز می‌پذیرفتند و رابطه عاطفی که باید بین حاکم و مردم وجود داشته باشد، آسیب نمی‌دید و... فواید بسیار دیگری که در این نظرخواهی وجود دارد.

اما آنچه در قرآن در نکوهش اکثریت بیان شده مانند: **أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ**؛[۱] **أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ**؛[۲] **أَكْثَرُهُمْ فَسِقُونَ**[۳] و امثال اینها، ناظر به اکثر جوامع منحرف، ناآگاه و تربیت‌نیافته است نه اکثر مؤمنان، متعهدان و آگاهان. این ضمایر (هم) به قرینهٔ آنچه قبل از آن آمده است، (هم) به افراد مشرک و آلوده و نادان و متعصب و بی‌بند و بار، باز می‌گردد. هرگز قرآن اکثر مؤمنون یا متقون را نادان و آلوده و... نمی‌داند. افزون بر اینکه اگر اصل اکثریت را کنار بگذاریم و بر خلاف قاعده عقلایی، ترجیح مرجوح دهیم و نظر اقلیت را بپذیریم، باید آن را در بین مؤمنان و حتی نخبگان و خواص نیز تسری دهیم، زیرا در این موارد نیز، اقلیت ممکن است از علم و آگاهی بیشتری نسبت به بقیه برخوردار باشند، یا روایت و فتوایی را که اکثر فقها و محدثین پذیرفته‌اند کنار بگذاریم به این دلیل که نظر اقلیت چون بر خلاف اکثریت است، احتمال دقت و تأمل بیشتر در آن، زیادتر است. در حالی که مخالفین اکثریت در این موارد، نظر اکثر نخبگان و خواص را ترجیح می‌دهند.

البته بدیهی است که مشورت در اموری است که حکم خاص از سوی خداوند نازل نشده باشد. این مسأله برای یاران پیامبر ﷺ آنقدر واضح است که هرگاه مسأله‌ای پیش می‌آمد، سؤال می‌کردند: آیا در این زمینه وحی نشده و ما حق اظهار نظر داریم؟[۴]

اما در مورد اینکه در چه مسائلی باید مشورت شود، این نکته قابل تأمل است که

---

۱. مائده / ۱۰۳.

۲. انعام / ۳۷.

۳. توبه / ۸.

۴. واقدی؛ مغازی؛ ج ۲، ص ۴۷۷.

مشورت در مسائل شخصی، در امور مهمی است که شخص احساس نیاز به مشورت می‌کند گرچه هیچ نوع الزامی در تبعیت از نظر مشورت‌شوندگان وجود ندارد، بلکه هرچه خودش خواست، انجام می‌دهد.

اما در امور اجتماعی گرچه مشخص نشده و همان‌طور که اشاره شد در کلیه امور سیاسی می‌باشد، ولی از آنجا که اسلام شیوه و نظام خاصی برای مشورت تعیین نکرده است.[۱] بنابراین، صورت و شکل آن را به شرایط زمان و مکان واگذار کرده تا این ویژگی و امتیاز در زندگی اجتماعی اسلامی، عملی شود و کیفیت اجرای آن بستگی به مقتضیات زمان دارد[۲].

لذا، همان‌طور که همه حکومتهای عقلایی، بعضی از مسائل را با خواص مشورت می‌کنند، بعضی را با نمایندگان مردم و بعضی را مستقیماً با خود مردم مانند رفراندوم، حکومتهای اسلامی نیز نظام مشورتی را باید بر اساس پیشرفتهای بشر در این امور، قرار دهند.

---

۱. صدر، محمد باقر؛ بحث فی الولایة؛ ص ۲۲.
۲. ر.ک. به: سید قطب؛ فی ظلال القرآن؛ ج ۲۵، ص ۲۹۹ ؛ رشید رضا؛ تفسیر المنار؛ ج ۴، ص ۲۰۵.

مهار قدرت سیاسی از دیدگاه اسلام

● حجت الاسلام والمسلمین هادی قابل

چکیدهٔ مقاله

از آنجایی که قدرت عقلاً نیازمند کنترل است وگرنه انسان از مسیر قسط و عدالت خارج خواهد شد و با توجه به اینکه دین اسلام، روان‌شناسی دقیقی از انسان ارائه می‌دهد مناسب است راهکارهای مهار قدرت حاکم را در آموزه‌های این اسلام جستجو کنیم؟

اسلام برای مهار قدرت حاکم به دو عامل درونی و بیرونی توجه کرده است. عوامل درونی آن عبارتند از: عدالت، عقل، تقوا و ورع، علم و آگاهی اشکال و نقیصه عمده این عوامل نداشتن ضمانت اجرایی است. لذا نیازمند عوامل بیرونی مهار قدرت هستیم. عوامل بیرونی مهار قدرت عبارتند از:

۱. انتخاب زمامداران؛ البته حکومت معصوم عليه السلام که انتخابی نیست با حکومت غیر معصوم تفاوت دارد زیرا ویژگیهای وی سبب اطمینان مردم به او می‌شود. ۲. نظارت؛ ۳. رأی آزاد مردم؛ ۴. قانون؛ ۵. تفکیک قوا؛ ٦. مشارکت و حضور مردم؛ ۷. فرهمند نبودن حاکم و هیأت حاکمه؛ ۸. نصیحت و خیرخواهی حاکمان؛ ۹. امر به معروف و نهی از منکر؛ ۱۰. شور و مشورت؛ ۱۱. اصل تقلید.

موارد فوق مطابق خرد انسانی است و در کلمات معصومین و علمای دین بر آنها تأکید شده است، البته هر آنچه را امروز بشر برای مهار قدرت در نظر بگیرد اسلام قطعاً با آن مخالفتی ندارد. زیرا قدرت را وسوسه انگیز و فسادآور می‌داند و کنترل آن را ضروری می‌داند و عقل را حجتی الهی می‌داند که می‌تواند انسان را از حیرت و سرگردانی در آورد.

اسلام و مهار قدرت

انسان موجودی است که با دو جذبه درونی زندگی می‌کند. یک جذبه روحی و معنوی که او را به رفتار پسندیده انسانی و تعالی روحی می‌کشاند و دیگری جذبه غریزی که به سوی بهره و سود بیشتر از این دنیا فرا می‌خواند، اگرچه بر دیگران ستم شود.

اسلام آیینی است که برای هدایت انسان برای بهره‌گیری صحیح از این دو جذبه درونی، و تعادل در رفتار آمده است. هرگونه افراط و تفریط در هر یک از دو بعد وجودی او، انسانی نامتعادل پدید می‌آورد. خداوند در قرآن فلسفه اساسی بعثت انبیا و ارسال کتب آسمانی را تحقق قسط ـ عدالت ـ می‌داند.(۱)

قدرت، که توانایی یک یا چند انسان بر سایر افراد جامعه است تا در جهت خاصی انسانها را به پیروی و حرکت وا دارند، اگر با ابزارهای مناسب کنترل نشود، نقض غرض ادیان الهی و خاصه اسلام می‌شود. زیرا همان‌گونه که قرآن می‌فرماید:

انسان هر گاه خود را بی‌نیاز ببیند به سرکشی روی می‌آورد.(۲)

حال چگونه می‌توان فرض کرد، اسلامی که روان‌شناسی دقیقی از انسان و ویژگیهای روحی و غریزی او ارائه می‌دهد، برای کنترل و مهار سرکشیهای انسان، راههایی را در نظر نگرفته باشد. اگر به آموزه‌های قرآن و مفسران حقیقی قرآن؛ یعنی

---

۱. حدید / ۲۵.

۲. علق / ۷.

امامان معصوم علیهم‌السلام توجه کنیم، می‌بینیم دقیقترین راههای کنترل قدرت و حاکمیت را اسلام بیان کرده است و با راههایی که بشر امروز بدان رسیده است نه تنها منافاتی ندارد بلکه ضمن همخوانی فراتر از آنها رفته است.

اسلام برای کنترل و مهار قدرت به دو عامل درونی و بیرونی توجه کرده است.

۱. عامل درونی مهار قدرت

اسلام برای حاکم و کسانی که در رأس اداره امور جامعه قرار می‌گیرند، ویژگیهایی را در نظر گرفته است که انسان واجد آن ویژگیها از درون دارای عامل کنترل‌کننده و بازدارنده از سرکشی، لغزش، ستم، تجاوز و... است. این ویژگیها عبارتند از:

۱ ـ ۱ ـ عدالت

یکی از ملکات نفسانی است که اگر در وجود آدمی نهادینه شود، انسان برخوردار از عدل، رفتاری ضابطه‌مند و به دور از افراط و تفریط خواهد داشت. علی علیه‌السلام در مقام پاسخ به این پرسش که آیا جود بهتر است یا عدل؟ می‌فرماید: «عدل سیاسی فراگیر است و بخشش پیشامدی خصوصی است».[۱]

انسان عادل می‌کوشد که هر چیزی را در جایگاه خود قرار دهد و از محور حق و انصاف خارج نشود. به همین دلیل است که در زبان پیشوای عدالت علی علیه‌السلام آمده است:

فاعلم انّ افضل عبادالله عندالله امام عادل هدی و هدی فاقام سنّةً معلومةً و امات بدعة مجهولةً... و انّ شرّ الناس عندالله امام جائر ضلّ به الناس فامات سنّةً ماخوذة و احیا بدعةً متروکةً؛[۲] برترین بندگان خدا در پیشگاهش رهبر دادگستری باشد که ره یابد و ره نماید. پس سنتی شناخته را به پا دارد و بدعتی گم‌چهره را بمیراند...؛ و بی‌گمان در پیشگاه حضرت حق بدترین مردم رهبر ستمگری است که خود گمراه است و دیگران را گمراه‌گر باشد. که سنت شناخته‌شده(پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله) را بمیراند و بدعت فراموش‌شده جاهلیت را از نو زنده سازد.

---

۱. نهج‌البلاغه، خورشید بی‌غروب؛ معادیخواه، عبدالمجید؛ ص ۵۱۲، ش ۱۰۰۸.

۲. همان؛ ص ۱۹۰، ش ۲۹۲.

بنابراین، اگر حاکم یا حاکمان برخوردار از ملکه عدل باشند، مانند نگهبانی درونی و مأموری مراقب، جلوی هرگونه انحراف از حق و ستمگری را می‌گیرد و شخص را به حرکت در جاده اعتدال راهبری می‌کند؛ که می‌فرماید:

العدل نظام الامرة؛[۱] عدالت پایه و اساس حکومت است.

۲ ـ ۱ ـ عقل

برخورداری انسان از خرد، از ویژگیهای ممتاز او نسبت به سایر موجودات این عالم است. عقل یکی از حجتهای الهی که از آن به حجت باطنی (درونی) تعبیر شده است، می‌تواند راهنمای انسان به سوی کمال، سعادت و صلح باشد. انسان خردمند مهار غرایز و بهره‌گیری مناسب از استعدادها، نیازهای خود را برطرف می‌کند. هنگامی که عقل یک ویژگی در حاکم مطرح می‌شود، مقصود آن نیست که همچون سایر انسانهای با خرد جامعه، صرفاً برخوردار از قوه عاقله باشد، شرط عقل در حاکم یا حاکمان، باری فراتر را در خود دارد. مقصود آن است که در بین افراد خردمند جامعه، کسی که در بهره‌گیری از خرد خود، سرآمد باشد و در جامعه به فردی خردمند، خردگرا و خردرفتار معروف باشد، شایستگی قرار گرفتن در مسند مسئولیت، هدایت و رهبری جامعه را دارد. علی علیه‌السلام می‌فرماید:

یحتاج الامام الی قلب عقول؛ پیشوای جامعه نیازمند دلی خردمند است.[۲]

بدیهی است چنین فردی با وجود خرد فعالش، نوعی مصونیت درونی نسبت به انحراف و فساد قدرت پیدا می‌کند.

علی علیه‌السلام می‌فرماید:

هویت انسان به خرد اوست.[۳]

خرد وسیله صعود انسان به درجات بالاست.[۴]

---

۱. تصنیف غررالحکم و دررالکلم؛ ص ۳۳۹، کلمه ۷۷۴۹.

۲. همان؛ ص ۸۴۰، شماره ۷۷۸۰.

۳. همان؛ ص ۴۹ ـ ۵۲، کلمات ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۵۸، ۴۱۲.

۴. همان‌جا.

به سبب خرد صلاح جامعه تشخیص داده می‌شود.(۱)
ثمره عقل التزام به حق است.(۲)

۳ـ ۱ـ تقوا و ورع

ورع، پرهیزگاری و پارسایی است و تقوا نیز ترس از خدا، اطاعت فرامین او، خود نگهداری از آلودگیهاست، علی علیه‌السلام درباره ورع و تقوا هر دو می‌فرماید:

الورع اجتناب.(۳) ورع و تقوا هر دو به معنای دوری و پرهیز از گناه و لغزش و انحراف است.

التقوی اجتناب.(۴) تقوا آن است که انسان از هر آنچه که او را به گناه و انحراف می‌کشاند خود را نگه دارد.(۵)

تقوا از قویترین عوامل درونی است که می‌تواند حافظ و نگهبان انسان از هرگونه انحراف باشد. این عامل در اثر مراقبت و مداومت بر یک سلسله دستورالعملها، به چنان نیروی بازدارنده‌ای تبدیل می‌شود که از هر عامل بیرونی قوی‌تر عمل می‌کند. شرط تقوا در حاکمان، ناظر به چنین تقوایی است. حاکم جامعه باید اتقی الناس باشد تا بتواند زمام امور جامعه را به عهده بگیرد.

علی علیه‌السلام می‌فرماید:

الورعُ یصلحُ الدّینَ و یصونُ النّفسَ و یزینُ المُروّةِ؛(۶) پارسایی و پاکدامنی دین را اصلاح می‌کند و نفس انسانی را صیانت و نگهداری می‌کند و جوانمردی را زینت می‌بخشد.

۴ـ ۱ـ علم و آگاهی

دانش و آگاهی، بسان چراغی است که راهگشای انسان رهپوی در تاریکیهاست. در

---

۱. همان‌جا.
۲. همان‌جا.
۳. همان‌جا.
۴. همان‌جا.
۵. همان‌جا.
۶. همان؛ ص ۲۷۱، کلمه ۵۹۰۳.

دنیایی که با همه پیشرفتهایش، هنوز مجهولات بشر، از معلوماتش بیشتر است و نقاط تاریک و مبهم در حیات بشری از روشناییهایش بیشتر است، دانش و آگاهی وسیلهٔ نجات و راهنمای به سعادت و کمال است.

از ویژگیهای دیگر حاکم، دارا بودن دانش و آگاهی لازم است. بدیهی است وقتی از دانش و آگاهی حاکم سخن می‌گوییم مقصود دانشهای تخصصی روز نیست ـ اگرچه دانش هر چه باشد مطلوب است ـ آگاهی و دانشی که در حاکم شرط است ـ علاوه بر تخصصی که ممکن است در یکی از علوم متداول روز داشته باشد ـ آن است که بایستی دانش لازم در امر ادارهٔ جامعه و آگاهی کافی از عوامل اقبال و ادبار مردم به حکومتها را داشته باشد. بنابراین، لازم است که از علوم مدیریت، سیاست، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ ادیان و حکومتها، آشنایی با دنیای جدید و... در حدی که در ادارهٔ جامعه بدان نیاز است بهره‌مند باشد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

عالم و آگاه به زمان هرگز دچار اشتباه و لغزش نمی‌شود.(۱)

خداوند در قرآن به صورت استفهام انکاری می‌فرماید:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ؛ آیا آنان که می‌دانند با آنان که نمی‌دانند، برابرند.(۲)

کسی که برخوردار از دانش و آگاهی است در درون خود هدایت‌کننده‌ای به سوی حق و به راه کمال و خیر دارد که سبب نجات و اشتباه می‌شود. علی علیه السلام می‌فرماید:

العلم ینجیک و الجهل یردیک؛ دانش سبب نجات توست و نادانی سبب پستی و خواری توست.(۳)

و در ثمره و نتیجه دانش و آگاهی می‌فرماید:

ثمرة العلم العمل للحیوة؛ ثمره و فایده دانش کار کردن برای زندگی است.(۴)

همان‌گونه که بیان شد، دانش بسان یک مأمور مراقب و نگهبان یا یک امرکننده

---

۱. بحارالانوار؛ ج ۷۱، ص ۳۰۷.

۲. زمر / ۹.

۳. تصنیف غررالحکم و دررالکلم؛ ص ۴۱، ۴۵، ش ۲۷، ۱۶۰.

۴. همان‌جا.

درونی؛ انسان را وادار به عمل بر اساس دانش و آگاهی می‌کند و از انحراف و فساد جلوگیری می‌کند.

۲. عوامل بیرونی مهار قدرت

گفتیم مهار قدرت، امری است ناگزیر که در هر یک از مکاتب سیاسی و ادیان الهی برای آن روشی را معین کرده‌اند. عوامل درونی مهار قدرت را، در چهارگزینه مطرح کردیم. اما سخن در این است که عوامل درونی مهار قدرت، اگرچه بسیار خوب است و گاهی بازدهی‌اش از عوامل بیرونی مهمتر و کارسازتر است، لکن هیچ گونه ضمانت اجرایی ندارد. جامعه بشری چون با افرادی همانند خود «به نام حاکم یا هیأت حاکمه» سروکار دارند و از تجربه‌های فراوانی در تاریخ حکومتهای بشری برخوردارند، نمی‌توانند فقط به عوامل درونی مهار قدرت بسنده کنند. لازم است که عواملی از بیرون نیز، آنها را کنترل و مهار کنند تا از انحراف و فساد قدرت جلوگیری شود. همان‌گونه که در پیش گفتیم جامعهٔ بشری، امروزه مواردی را برای مهار قدرت در نظر گرفته است، مانند: انتخاب هیأتِ حاکمه، نظارت، رأی آزاد، قانون، تفکیک قوا، مشارکت مردم، فرهمند نبودن حاکم، نظام و دولت. حال ببینیم اسلام با این موارد موافق است؟ آیا اسلام هم برای کنترل حاکم و هیأت حاکمه راههایی را مطرح کرده است یا نه؟

به نظر بنده، اسلام هم برای مهار قدرت سیاسی، به عوامل بیرونی توجه دارد، و علاوه بر، به رسمیت شناختن مواردی که امروز در جامعه بشری مطرح است، موارد دیگری هم، برای کنترل حاکمان و مهار قدرت پیشنهاد می‌کند.

نخست، به بازبینی عوامل بیرونی مهار قدرت از منظر دین اسلام می‌پردازیم و در ادامه مواردی را که اسلام مطرح کرده و در مراتب امروز دنیا هم نیامده است، می‌آوریم.

۱. انتخاب زمامداران(قدرت)

در میان فرقه‌های اسلامی هم شیعه و هم اهل سنت معتقدند که در این زمان بایستی زمامداران به انتخاب مردم تعیین شوند. تفاوت دیدگاه شیعه با اهل سنت در جانشینی

پیامبر ﷺ بوده است که شیعه معتقد است پس از پیامبر ﷺ، علی علیه‌السلام و فرزندانش، تا امام زمان (عج) پیشوایان منصوب هستند و سیستم انتخابی زمامدار، برای پس از غیبت معصوم علیه‌السلام است. اما اهل سنت معتقدند که از همان آغاز (پس از رحلت رسول‌خدا«ص») تعیین زمامدار به عهده امت گذارده شده است. به هر دلیل مجال این بحث در اینجا نیست. آنچه مسلم است، در این زمان هم شیعه و هم اهل سنت بر این باورند که زمامداران بایستی با انتخاب مردم تعیین شوند.

شیخ محمد عبده متفکر و فقیه معاصر اهل سنت می‌گوید:

در واقع هر چند شارع مقدس برای زمامدار و قاضی اختیاراتی معین کرده است ولی اقتدار آنها ناشی از رأی مردم می‌باشد.

مردم با بیعت خود به حاکم اسلامی مشروعیت می‌بخشند و بر او نظارت دارند. نظارت، به عنوان یک «حق» می‌تواند به شکل مستقیم یا غیرمستقیم «شورا و نظام نمایندگی» وجود داشته باشد.

در نظام خلقت، بعکس تئوکراسی، می‌توان نهادهای شکل‌دهنده جامعه مدنی را تقویت کرد و زمامدار را در مقابل مردم، پاسخگو دانست. بر اساس آیات شورا، امور دنیوی و معیشتی مردم، به خودشان واگذار شده است و نظام دینی به هیچ وجه با استبداد سر سازگاری ندارد. شورا ابزار خوبی برای محدود کردن استبداد است.(1)

محمد عبده حاکمیت دینی را از حاکمیت مدنی جدا می‌داند و می‌گوید:

حاکمیت دینی عبارت از تبلیغ، تذکر و راهنمایی مردم است؛ در حالی که قدرت و حاکمیت مدنی در اشخاص مانند خلیفه، قاضی، مفتی و یا شیخ الاسلام متبلور می‌باشد.

او حقوق مشروحه زیر را برای مردم حتمی می‌داند و می‌گوید:

- اطاعت از حاکم در حیطه شرع؛
- برکناری او به هنگام تجاوز از اختیارات شرعی؛
- مشورت دادن به زمامداران؛
- نصیحت و بازخواست هیأت حاکمه؛

---

۱. عبده، محمد؛ تفسیر المنار؛ ج ۲، ص ۱۸۶.

- آزادی اندیشه و گفتار؛
- حق انتشار اخبار - مشارکت عمومی؛
- نفی استبداد؛
- برقراری حکومت مشروعه.(۱)

حکومت معصوم علیه السلام

لازم می‌دانم همین‌جا، توضیحی را ارائه کنم و آن، اینکه حکومت معصوم علیه السلام که بر اساس اعتقادات شیعیان منصوب از جانب خدا هستند؛ به این دلیل در مقام عصمت قرار دارند که:

۱. مصون از لغزشند.

۲. خود را در محضر خدا می‌دانند.

۳. در مرحله‌ای بالا از کشف و یقین به حقایق امورند.

بنابراین، در تصمیم‌گیریها بر خلاف مصالح مردم اقدام نمی‌کنند.

بلکه حتی، خود را برای سعادت، کمال، امنیت و آسایش جامعه فدا هم می‌کنند. به همین دلیل حکومت معصوم علیه السلام با حکومت غیرمعصوم تفاوت دارد. زیرا ویژگیهایی که در معصوم علیه السلام است، سبب می‌شود که اطمینان کامل به رفتار عادلانه، رعایت مساوات و حقوق مردم را نسبت به آن بزرگواران داشته باشیم. لکن این اطمینان نسبت به غیر معصوم وجود ندارد، هرچند که آدمهای بزرگ و پاک‌سرشتی باشند مانند: «عثمان بن حنیف، مالک اشتر، ابن عباس و...» بنابراین، وقتی صحبت از انتخابی شدن قدرت می‌کنیم، منظور حاکمان غیرمعصوم هستند که در معرض اشتباه، انحراف و تجاوز به حقوق مردم قرار دارند.

قاضی عضدایجی می‌گوید:

> بر طبق دستور شرع آماده‌سازی لشکر، حفظ مرزها، تأمین امنیت شهرها و به طور کلی حفظ نظام واجب است، و چون برای امتثال این تکلیف، تشکیل حکومت و

---

۱. همان؛ ج ۱۰، ص ۱۶۶ - ۱۶۷.

داشتن حاکم یک مقدمه ضروری است لذا به حکم وجوب مقدمه واجب مردم باید فردی را برای رهبری خود انتخاب کنند و این یک تکلیف شرعی است.[۱]

ـ هنگامی که مردم پس از قتل عثمان به علی(ع) روی آوردند، حضرت مطالبی فرموده است که نکات مهمّی دارد:

۱. مرا رها کنید و به سراغ فرد دیگری بروید، اگر رهایم کردید، من هم مثل یکی از شما خواهم بود و چه بسا شنواتر و فرمانبردارتر از شما باشم، نسبت به کسی که کارتان را به او سپرده‌اید.

۲. **ان هذا أمركم، ليس لاحد فيه حق إلاّ من امّرتم**؛ این کار ـ تعیین زمامدار ـ مربوط به شما مردم است و احدی جز آن کس را که شما امارت دهید در آن حقی نیست.»

۳. اگر مهاجر و انصار بر فردی وحدت نظر داشته باشند و او را امام بنامند مورد رضایت خداوند است.[۲]

ـ امام خمینی(س) می‌فرماید: سرنوشت هر ملتی به دست خودش است.[۳]

ـ آیت الله منتظری در بحث ولایت فقیه خود با ۲۶ دلیل و مستند عقلی، روایی و فقهی ثابت می‌کنند که در زمان غیبت زمامدار به انتخاب مردم باید تعیین شود.[۴]

۲. نظارت

گفتیم که از راههای مهار قدرت برای پیشگیری از فساد و استبداد اصل، نظارت ملت بر حاکم و هیأت حاکمه ـ دولت ـ است. این اصل از شاخصهای نظامهای دموکراسی است. نظارت یا به صورت مستقیم توسط مردم صورت می‌گیرد و یا با واسطه، توسط پارلمان، قوه قضاییه، سازمانها و نهادهای بازرسی، احزاب و گروههای سیاسی، مطبوعات و رسانه‌های جمعی، اعمال می‌شود. اسلام هم بر این اصل، تأکید فراوان دارد و مردم را به نظارت بر زمامداران سفارش می‌کند.

---

۱. عضدایجی، قاضی؛ المواقف فی علم الکلام؛ ص ۳۹۶ ؛ قوشچی؛ شرح تجرید؛ ص ۳۶۵.
۲. دراسات فی ولایة الفقیة و فقه الدولة الاسلامیة؛ ج ۱، ص ۵۰۳ـ ۵۰۶.
۳. صحیفه امام؛ ج ۶، ص ۱۱.
۴. دراسات فی ولایة الفقیة و فقه الدولة الاسلامیة؛ ج ۱، ص ۴۹۳ـ۵۱۱.

در نظام اسلامی هم دولت و هم مردم در برابر جامعه مسئولند. اگر اداره جامعه با دولت است، آحاد مردم اعضای آن جامعه‌اند و در آن ذی‌نفع هستند. نتیجه رفتار دولتمردان ـ خوب یا بد ـ متوجه مردم است. پس به حکم خرد، این حق و تکلیف همگانی است که بر زمامداران خود نظارت کنند تا جلوی هرگونه انحراف، استبداد و تجاوز به حقوق افراد گرفته شود.

در متون اسلامی موارد فراوانی است که بر حق نظارت و کنترل مردم نسبت به زمامداران تأکید شده است. علی علیه‌السلام در برابر ستایشهای فراوان فردی «که به تملق و چاپلوسی بیشتر شباهت داشت» می‌فرماید:

با من همانند گردنکشان سخن نگویید... خشم خود را از من پوشیده ندارید و به چاپلوسی و مدارا با من رفتار نکنید. گمان مبرید اگر درباره من حقی را بگویید بر من سخت و گران آید، گمان نکنید که می‌خواهم خود را بزرگ جلوه دهم. اگر کسی سخن حقی را که به او گفته شده و یا عدلی که به او عرضه شده دشوار شمرد بی گمان عمل به حق و عدل بر او دشوارتر است، پس، از گفتن سخن حق و مشورت به عدل و داد نسبت به من خودداری نکنید. زیرا من برتر از آن نیستم که اشتباه نکنم و در رفتارم ایمن از خطا نیستم مگر آنکه خداوند مرا بر نفس خودم مسلط کند.(۱)

این بالاترین دستور است، بر نظارت همگانی نسبت به زمامدار و بیان اشتباهات و انحراف زمامدار از مسیر حق.

آن حضرت در فرمانش به مالک اشتر دستور می‌دهد که:

برگزیده‌ترین وُزَرایت از کسانی باشد که سخن تلخ حق به تو بیشتر بگوید و کمتر تو را در گفتار و کردارت که خداوند برای دوستانش نمی‌پسندد، بستاید. اگرچه سخن تلخ و کمتر ستودن موجب دلتنگی‌ات شود.(۲)

امام خمینی(س) می‌فرماید:

هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامداران مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند. و او باید جواب قانع‌کننده دهد و در غیر این صورت

---

۱. نهج البلاغه؛ ترجمهٔ فیض الاسلام؛ ص ۶۸۶ـ۶۸۷.
۲. همان؛ ص ۹۹۹.

اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از زمامداری معزول است و ضوابط دیگری وجود دارد که این مشکل را حل می‌کند.[۱]

آیت‌الله نائینی(ره) می‌فرماید:

نظر به شورایی بودن اصل سلطنت ـ سلطنت مشروطه ـ... عموم ملت ... حق مراقبت و نظارت دارند.[۲]

۳. رأی آزاد مردم

از ابزارهای مهار قدرت سیاسی، حضور آزادانهٔ مردم در صحنه انتخابات و رأی مستقیم آنان به حاکم و زمامدار است که برای مدت معینی، بر مصدر کار انتخاب و گمارده می‌شود.

طبیعی است زمامداری که با رأی مردم بر سر کار می‌آید و می‌داند که قدرت ناشی از آرای مردم است، می‌کوشد که همیشه برای جلب آرای مردم گام بردارد.

ـ علی علیه‌السلام هنگامی که مردم برای بیعت به درب منزلش هجوم آوردند و دستها را گشودند، فرمودند:

بیعت باید در مسجد صورت گیرد. بیعت با من نباید مخفیانه صورت گیرد و بیعت من باید از روی رضایت مسلمانان صورت گیرد.[۳]

ـ شورای انقلاب بر اساس ماده واحده‌ای در تاریخ ۱۳۵۸/۱/۶ چنین تصویب کرد: «به منظور مشارکت ملت رزمنده در تعیین شکل حکومت ایران، شرط سنی رأی‌دهندگان در رفراندوم انقلاب اسلامی، شانزده سال تعیین خواهد شد».

ـ در اصل اول قانون اساسی چنین آمده است: حکومت ایران جمهوری اسلامی است ملت ایران... در همه‌پرسی دهم و یازدهم فروردین ۱۳۵۸... با اکثریت ۹۸/۲٪ کلیه کسانی که حق رأی داشتند به آن رأی مثبت دادند.

امام خمینی(س) جمله‌ای زیبا و ماندگار در تاریخ کشورمان بر جای گذاشته‌اند که

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۵، ص ۴۰۹.

۲. تنبیه الامة و تنزیه الملة؛ به قلم سید محمود طالقانی؛ ص ۷۸ـ۷۹.

۳. دراسات فی ولایة الفقیه؛ ج ۱، ص ۵۰۳.

برای همیشهٔ تاریخ، خواهد ماند و آن این است که فرمودند: میزان؛ رأی ملت است.[۱]

۴. قانون

قانون (Ganon) برابر آنچه که در فرهنگهای لغت آمده است عبارت است از:

۱. رسم، قاعده، روش، آیین؛ ۲. امری است کلی که بر همه جزئیاتش منطبق گردد و احکام جزئیات از آن شناخته شود، قاعده. ۳. قاعده‌ای است که مقامات صلاحیتدار (قوه مقننه) وضع و ابلاغ کنند و آن مبنی بر طبیعت عالم تمدن و متناسب با مصلحت مردم است و همه افراد مملکت باید از آن تبعیت کنند. قانون اساسی: یک سلسله قواعدی است که شکل حکومت و سازمان قوای سه‌گانهٔ کشور و حقوق مردم و تکالیف ایشان را نسبت به دولت بیان می‌کند.[۲]

قانون: (اصطلاح منطقی) کلمهٔ قانون لغت یونانی و به معنای مسطره (خط کش) است و در اصطلاح عبارت از قاعده و قضیه کلیه است که از او علم به احوال جزئیات موضوع آن دانسته شود.[۳]

قانون: اصل و مقیاس چیزی و نیز به معنای دستورها و مقررات و احکامی که از طرف دولت و مجلس شورای ملی [اسلامی] برای حفظ انتظامات و اداره کردن امور جامعه وضع شود.[۴]

با توجه به تعریفهای فوق، قانون عبارت است از قاعده و یا مقرراتی که قانونگذاران یک کشور بر اساس مصالح و منافع آحاد ملت، وضع کنند، تا بدان وسیله امور مملکت سامان یابد و اداره شود. بدون تردید در همهٔ جامعه‌های پیشرفته، قانون فراگیر و همگانی است و بین افراد یا طبقات تفاوت و امتیازی قائل نمی‌شوند.

از عوامل مؤثر در مهار قدرت، وجود قانونی قوی، روشن و فراگیر است که قدرت حاکم را ملزم به اجرا و پیروی از آن کند. این قانون می‌تواند به منزله میزانی برای سنجش رفتار حاکم باشد، همان‌گونه که برای مردم وسیله سنجش است. در اسلام همه در برابر

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۸، ص ۱۷۳.
۲. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی؛ ج ۲، ص ۲۶۲۷.
۳. سجادی، جعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ ج ۲، ص ۴۶۰.
۴. عمید، حسن؛ فرهنگ عمید؛ ج ۲، ص ۱۵۶۷.

قانون مساویند و هیچ امتیازی برای زمامدار، امام، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت به دیگران در برابر قانون نیست.

خداوند در قرآن می‌فرماید:

ما پیامبران را فرستادیم و با آنها کتاب و میزان ـ مجموعه دستورات و قوانین ـ فرستادیم، تا جامعه به قسط و عدالت به‌پاخیزند.[۱]

و می‌فرماید:

تو را به شیوه‌ای از دین قرار دادیم، پس از آن پیروی کن و از هواهای کسانی که جاهلند و نمی‌دانند پیروی مکن.[۲]

خداوند در نکوهش کسانی که به زبان، خوب می‌گویند ولکن در عمل، کوتاهی می‌کنند می‌فرماید:

لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفعَلُونَ،كبرَ مَقتاً عِندَ اللّهِ أَن تَقُولُوا مَا لا تَفعَلُونَ؛[۳] چرا سخن چیزی را که انجام نمی‌دهید، می‌گویید. بسیار ناپسند است در نزد خدا سخن گفتن از چیزی که بدان عمل نمی‌کنید.

اگر آورنده قانون و دعوت‌کننده به سوی قانون خود، عامل به قانون نباشد چگونه می‌توان انتظار داشت که مردم به آن عمل کنند.

رمز موفقیت انبیا علیهم‌السلام آن بوده است که خود به آنچه مردم را فرا می‌خوانده‌اند، عامل بوده‌اند و در راه عمل به آیین خود استوار بوده‌اند.

در جوامع امروز هم، هر جامعه‌ای که زمامدارانش ملتزم به قانون باشد، آن جامعه رفتارش منطبق بر قانون است و اگر زمامدار از قانون بگریزد، مردم هم قانون‌گریز خواهند شد.

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سیبی　　　برآورند غلامان درخت از بن

امام خمینی(س) می‌فرماید:

اگر یک فقیهی بخواهد زورگویی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد. اسلام است، در

---

۱. حدید / ۲۵.

۲. جاثیه / ۱۸.

۳. صف / ۲ـ۳.

اسلام قانون حکومت می‌کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابعِ قانون الهی، نمی‌توانست تخلف بکند.[۱]

۵. تفکیک قوا

اگرچه، عنوان تفکیک قوا به شکل امروزی از اختراعات قرون متأخر است، لکن نشانه‌هایی را می‌توان در گذشتهٔ تاریخ هم یافت. آنچه مسلم است به خاطر کوچک بودن جامعه‌ها و حجم اندک کارها سیستم حکومت در گذشته، متمرکز بر یک فرد بوده است. امروزه با توجه به افزایش جمعیت و ارتباطاتی که به وجود آمده است، حوزه مسائل و مشکلات جامعه بیش از پیش گسترش یافته است.

طبیعی است که هر انسان به تنهایی، قادر به اداره همهٔ امور یک کشور نخواهد بود. به همین دلیل و برای جلوگیری از تمرکز قدرت در دست یک نفر که منجر به فساد و استبداد می‌شود، تفکیک قوا را مطرح کرده‌اند. تفکیک قوا که سبب نظارت قوه‌ای بر قوه دیگر می‌شود؛ از عوامل مؤثر مهار قدرت به حساب می‌آید. این امر از اختراعات خرد انسانی است و بر اساس نیاز و ضرورت، به آن روی آورده‌اند. اسلام نه تنها با مقوله تفکیک قوا مخالفتی ندارد بلکه نمونه‌هایی را می‌توان یافت که در دوران پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیه‌السلام و دیگر معصومین علیهم‌السلام هم این کار انجام گرفته است. البته به مفهوم امروزی نبوده است لکن به صورت واگذاری توأم با استقلال در تصمیم‌گیری و بر محور قوانین جاری جامعه بوده است.

از وظایف پیامبر ﷺ آموزش مردم بویژه آموزش قرآن و دستورات آن است، پیامبر ﷺ برای آنکه همگان از این امر برخوردار شوند، عده‌ای از اصحاب خود را مسئول آموزش دیگران کردند. کسانی را که در حفظ و ضبط کتاب خدا مقیدتر بودند و از سواد خواندن و نوشتن بهره داشتند.

ـ واگذاری بخشی از امر قضا به «شریح قاضی» در زمان علی بن ابیطالب علیه‌السلام و امر فتوا برای مردم در زمان امام صادق علیه‌السلام به محمد بن مسلم، و چهار وکیل و نایب خاص امام

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۱۰، ص ۳۱۰.

زمان(عج) در غیبت صغری نمونه‌های واگذاری بخشی از مسئولیت و قدرت است که نوعی توزیع قدرت به شمار می‌آید.

ـ دستورات امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر در ادارهٔ جامعه مصر، نشان از همان توزیع قدرت و مسئولیت دارد. حضرت به مالک سفارش می‌کند که از بهترین و شایسته‌ترین افراد بر هر وزارت، فرماندهی لشکر، قضاوت و مسئولیت مالیاتها و... استفاده کن و به کار بگمار.

امام خمینی(س) که همهٔ تلاشش، تحقق حکومتی بر مبنای آموزه‌های دین مبین اسلام بوده است، در نظام جمهوری اسلامی، اصل تفکیک قوا را پذیرفته و بر آن صحه گذاشتند. سایر فقهای معاصر هم با پذیرش قانون اساسی به یک قوا رأی داده‌اند و بر آن صحه گذاشته‌اند.

امام در این رابطه می‌فرماید:

> قوای محترم سه گانه، که حکومت اسلام و رژیم جمهوری اسلامی هستند، مورد توجه همگان باید باشند و هر یک را وظایفی الهی است.[۱]

۶. مشارکت و حضور مردم

در هر جامعه‌ای که مردم در امر حکومت مشارکت و حضور مستمر داشته باشند، راههای انحراف از اهداف و خواسته‌های مردم، بر حاکمان بسته می‌شود. در نقطهٔ مقابل اگر مردم جامعه نسبت به آنچه در حاکمیت می‌گذرد، بی‌تفاوت باشند، زمینه برای انحراف از اهداف و فساد قدرت باز و آماده خواهد شد.

اینکه خداوند در قرآن سرنوشت جامعهٔ بشری را به میزان حساسیت مردمان و دخالت آنان موکول کرده است، نشان از اهمیت مشارکت مردم دارد.

> إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛[۲] خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نخواهد داد مادام که خود اقدام به تغییر سرنوشت خویش نکرده‌اند.

امام خمینی(س) از ویژگیهایش تکیه بر مردم و حضور مستمر آنان در صحنه، و بها

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۱۹، ص ۱۵۲.

۲. رعد / ۱۱.

دادن به مردم بود. به نمونه‌ای از فرمایشات آن پیر فرزانه اشاره می‌کنم:

یک ملت وقتی یک چیزی را بخواهد، این خواهد شد.[۱]

وقتی ملتی یک چیزی را خواست کسی نمی‌تواند مخالفت کند.[۲]

سرنوشت هر ملتی به دست خودش است.[۳]

آگاهی مردم و مشارکت و نظارت و همگامی آنها با حکومت منتخب خودشان، خود بزرگترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه خواهد بود[۴]

اگر یک ملتی پشتوانهٔ حکومتی نباشد این حکومت نمی‌تواند درست بشود.[۵]

تدبیر و اداره جامعه و امور اجتماعی در هر حکومتی باید با مشارکت و مساعدت تعداد فراوانی از متخصصان رشته‌های مختلف و افراد کاردان و بصیر انجام شود. چنانکه در طول تاریخ تا زمان معاصر، همه حکومتها و زمامداران چنین می‌کردند. کارهای حکومتی به دست متخصصان و صاحبان فن جریان می‌یافته است.

۷. فرهمند نبودن حاکم و هیأت حاکمه

بشر در طول تاریخ، همیشه تحت ستم حاکمانی قرار داشته است که حاکمیت خود را ناشی از اراده خداوندی دانسته و خود را جانشین خدا در زمین معرفی می‌کرده‌اند. اینگونه حاکمان، خود را از مردم برتر دانسته و به هیچ کس پاسخگو نبوده‌اند. بعضی از آنها کار را به جایی رسانده‌اند که مردم را وادار به بندگی و عبادت خود کرده‌اند.

انبیای الهی علیهم‌السلام همهٔ کوششان این بوده است که حاکمیت بر مردم را، زمینی و حاکم را در مقابل مردم پاسخگو کنند. حتی پیشوایان معصوم علیهم‌السلام هر کدام که در مصدر امر حکومت قرار گرفته‌اند، علی‌رغم اتصالشان به مبدأ وحی و عالم غیب، هیچ گاه حکومت و یا شخص خود را فرهمند و ماورایی معرفی نکردند. برعکس کوشش کرده‌اند تا

---

۱. صحیفه امام؛ ج ۱۴، ص ۱۱۷ـ۱۱۸.
۲. همان؛ ج ۱۰، ص ۳۱.
۳. همان؛ ج ۶، ص ۱۱.
۴. همان؛ ج ۴، ص ۲۴۸.
۵. همان؛ ج ۱۱، ص ۴۵۹.

حکومت خود را کاملاً بشری و نیازمند بیعت، اطاعت، انتقاد، نصیحت و حتی اعتراض معرفی کنند. روایات پر است از اینگونه نکته‌ها و اینکه در مقام اثبات و تحقق، هیچ حکومتی بدون اراده و خواست و بیعت مردم، به وجود نمی‌آید. پس از استقرار حکومت با رأی مردمی، برای استمرار و تداوم حکومت هم، اراده و خواست مردم نقش‌آفرین است. اگر مردم نخواهند و از حکومت پیروی نکنند، بی‌شک پایان عمر حکومت فرا می‌رسد. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: **لارأی لمن لایطاع** هیچ‌گونه تصمیم و دستوری برای حاکمی که اطاعت و پیروی نشود، نخواهد بود. مفهوم وفرمایش پروردگار بزرگ عالم **إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** همین است. تغییر سرنوشت هیچ جامعه‌ای با فرمان مستقیم حضرت حق صورت نگرفته است. بلکه، جامعه‌ها و مردمند که تغییردهنده سرنوشت خود هستند. زیرا به فرموده خداوند: **ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها** سیر و جریان امور با اسباب و وسایل طبیعی آن صورت می‌گیرد، که این اسباب و علل مخلوق حضرت حقند.

به نظر نگارنده، این امر هیچ منافاتی با خردمند بودن شخص معصوم (پیامبران و امامان«ع»)، ندارد. سخن از جایگاه و مقام است نه از شخص و شخصیت، این جایگاه (ریاست، پادشاهی، خلافت، امارت، رهبری، ریاست جمهوری و...) هیچ تقدسی ندارند. به همین دلیل کسی که در این منصب قرار می‌گیرد، ولو پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علیه‌السلام (که قدسی‌اند) باشند، در جایگاهی نقدپذیر، نظارت‌پذیر، اعتراض‌پذیر و نصیحت‌پذیر قرار گرفته‌اند. نه تحقیر ونه هتک حرمت، بلکه حق مردم است که در اداره امورشان مراقب باشند. شاید از دلایلی که معصومین علیهم‌السلام، مأمور بودند که با وجه بشری با مردم زندگی کنند نه با وجه ماورایی، با علم عادی عمل کنند نه با علم غیب، همین نکته اساسی بوده است که مردم حق دارند که بفهمند و بدانند که حاکمانشان چه می‌کنند و بر چه اساس، تصمیم می‌گیرند و عمل می‌کنند.

حکومت فی نفسه ارزشی ندارد، بلکه ارزش در توانایی اداره صحیح، عادلانه و حفظ مصالح و منافع جامعه است. امام علی علیه‌السلام به حکومت چنین نگاهی دارد و می‌فرماید: به خدا قسم حکومت بر شما، برایم از آب بینی بز کم‌ارزش‌تر است، مگر

آنکه بتوانم حقی را به پا دارم و از باطلی جلوگیری کنم (در فرمایشی دیگر، از لنگه نعلین کهنه و بی‌ارزش، کم‌ارزشتر می‌شمارد) همان بزرگوار است که بر مردمان نصیحت به پیشوایان را واجب، و تخلف از آن را سبب انحراف حکومت از مسیر حق و عدالت، و مجازات اخروی می‌داند.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ که بارها به اطرافیان تأکید می‌کرد: من همانند شما یک انسانم(**انا بشر مثلکم**)؛ همانند شما غذا می‌خورم، لباس می‌پوشم، به بازار می‌روم، پدر و مادرم همچون پدر و مادر شما بوده‌اند، در برابر من که قرار می‌گیرید، هراس به خود راه ندهید، من چون قیصر و کسری نیستم، با من همانند پادشاهان ستمگر، رفتار نکنید و... همه به این دلیل بوده است که موقعیت قدسی و فرهمندی در حکومت و جامعه ایجاد نشود.

علی علیه‌السلام هم در حکومت خود چنین بود و صریحاً از رفتارهای خارج از عرف انسانی جلوگیری، و با آنها مقابله می‌کرد. آن حضرت هنگامی که یکی از یارانش زبان به ستایشش می‌گشاید، می‌فرماید:

> **ولا تتکلمونی بما تتکلم به الجبابرة و لاتتحفظونی بما یتحفظ به اهل البادرة**؛ آنگونه که با حاکمان ستمگر سخن می‌گویید با من سخن نگویید. و آنگونه که برای آنان حفاظ و حریم درست می‌کنید برای من حریم نسازید. این حالت برای حاکمان از بدترین حالتهاست... و در پایان این جملات می‌فرماید: بدانید که من و شما بنده خدایی هستیم که جز او پروردگاری نیست... و ما را از جاهلیت و نادانی که در آن بودیم به نظامی در آورد که سامانمان دهد.[۱]

امام خمینی(س) می‌فرماید:

> رهبر و رهبری در ادیان آسمانی و اسلامِ بزرگ چیزی نیست که خودبخود ارزش داشته باشد، و انسان را خدای نخواسته به غرور و بزرگ‌اندیشیِ خود وادارد.[۲]

---

۱. معادیخواه، عبدالمجید؛ نهج البلاغه، خورشید بی‌غروب؛ ص ۲۴۶، ش ۳۶۹.

۲. صحیفه امام؛ ج ۱۸، ص ۶.

یادآوری

آنچه تا به اینجا آوردیم، راهکارهایی است که در مکاتب سیاسی معاصر برای مهار قدرت سیاسی در نظر گرفته‌اند. دیدیم که اسلام با هیچ یک از این راهکارها مخالفتی ندارد بلکه با تأکید هرچه بیشتر، راههای نظارت، کنترل و مهار قدرت سیاسی را از انحراف و استبداد توصیه می‌کند. آنچه اینک می‌خواهم تأکید کنم، مواردی است که اختصاصاً اسلام برای مهار قدرت مطرح کرده است که هم حاکم و هیأت حاکمه و هم مردم باید برای تحقق آن، گام بردارند.

۸. نصیحت و خیرخواهی حاکمان

یکی از راههای مهار قدرت سیاسی، نصیحت زمامداران است که در اسلام تحت عنوان «النصیحة لائمة المسلمین» آمده است. نصیحت یا خیرخواهی، از امور قصدیه است؛ یعنی کاری که برای اصلاح رفتار حاکم یا حاکمان انجام می‌شود با نیت خیرخواهانه باشد. حال، این کار یا پند و اندرز دادن است، یا نقد و انتقاد کردن، یا بیان عیب یا مشورت دادن به حاکم است. همهٔ این موارد، اگر با رعایت آداب و از روی خیرخواهی صورت گیرد، از مصادیق نصیحت است. لازمهٔ پند و نصیحت به حاکمان، آگاهی از رفتار، گفتار و تصمیمهای آنهاست. بدیهی است، اگر حاکمان کارهای خود را از مردم پوشیده بدارند و مردم اطلاعی از آنچه در حکومت می‌گذرد، نداشته باشند، نمی‌توانند صواب را از ناصواب تشخیص دهند تا حاکمان را نصیحت کنند. بنابراین، آگاهی از اوضاع مملکت، تصمیمات، گفتار و کردار حاکمان، حق مسلم مردم است. همچنین نصیحت به حاکمان، نقد و انتقاد، پرسش و توضیح خواستن از حقوق مسلم مردم است. علی علیه‌السلام در نهج‌البلاغه از حقوق مسلم مردم، نصیحت پیشوای مسلمین را برمی‌شمرد. جامعه‌ای که رابطه‌اش با حاکم یا حاکمان از روی صمیمیت و صداقت باشد، پند و نصیحت را برای حاکمان، وظیفه‌ای خیرخواهانه می‌داند. بالطبع حاکمان هم این امر را برای خود؛ خیرخواهی به حساب می‌آورند. وقتی امام علی علیه‌السلام می‌فرماید:

> احب النّاس الیّ من اهدی الی عیوبی؛ محبوبترین مردم نزد من کسی است که عیب مرا [صادقانه] به من هدیه کند و بگوید.

پس نصیحت به امامان و پیشوایان، خیرخواهی است. اگر جامعه‌ای به این وظیفه یا حق خود عمل کند، هیچ‌گاه حاکم و یا حاکمان از قدرت سوء استفاده نمی‌کنند؛ زیرا خود را در برابر چشمان بیدار و گوشهای شنوا و زبانهای گویای مردم می‌بینند.

۹. امر به معروف و نهی از منکر

از واجبات بزرگ در دین اسلام، امر به معروف و نهی از منکر است که بعضی آن را نظارت عامه ـ همگانی ـ تعبیر کرده‌اند.[۱] بر اساس این وظیفه و تکلیف الهی، آحاد مردم نسبت به یکدیگر و بویژه نسبت به زمامداران خود، باید ناظری مشفق و مهربان باشند و در هر جا که تخلف از دستورات الهی را مشاهده کردند، امر به معروف و نهی از منکر کنند.

به فرموده امام باقر علیه السلام:

امر به معروف و نهی از منکر از واجباتی است که به وسیله آن تمامی واجبات الهی به انجام می‌رسد، راهها امن می‌شود، کاسبیها و درآمدها حلال می‌شود، و سنتهای پسندیده در جامعه جاری می‌شود.[۲]

امر به معروف و نهی از منکر، در جایی است که انسان ببیند معروفی تعطیل و منکری اجرا می‌شود. حال اگر مردم، در جامعه از چنین حساسیتی برخوردار باشند، زمامداران آن جامعه نمی‌توانند از قدرت خود سوء استفاده کنند و به استبداد روی آورند.

۱۰. شور و مشورت

اسلام به حاکم دستور می‌دهد در کارهای جامعه با مردم مشورت کند و از نظر آنان بهره گیرد. علی علیه السلام می‌فرماید:

من ملك استبد وأثر، و من استبدّ برأيه هلك، و من شاور الرجال شاركها في عقولها؛[۳]

کسی که فرمانروا شود به استبداد گراید و آنکه به خودسری و استبداد روی آورد به

---

۱. «یکی از واجبات مهم دین اسلام «امر به معروف و نهی از منکر» یعنی نظارت و مراقبت همگانی در اصلاح جامعه است»؛ منتظری، حسینعلی؛ توضیح المسائل؛ ص ۳۴۸.

۲. وسائل الشیعه؛ ج ۱۱، ص ۳۹۴؛ فروع کافی؛ ج ۵، ص ۵۵.

۳. معادیخواه، عبدالمجید؛ نهج البلاغه، خورشید بی‌غروب؛ ص ۴۳۳، کلمه ۱۵۲، ش ۷۲۱.

نابودی افتد و کسی که رایزنی و مشورت با دیگران کند، در اندیشه‌هاشان شریک گردد.

بنابراین، آنگونه که امام‌علی علیه السلام می‌فرماید: یکی از راههای جلوگیری از استبداد حاکم، نهادینه شدن اصل مشورت در امور جامعه است. آنچه مسلم است در عرصه مدیریت یا حاکمیت، اسلام تأکید بر حکومت یک فرد دارد. لکن در عرصه تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی تکیه براصل مشورت و شورا دارد. به همین دلیل به پیامبرش صلی الله علیه و آله می‌فرماید: **فاذاعزمت فتوکل علی الله** پس از مشورت و اخذ نظر از مشاوران تصمیم بگیر و بر خدا توکل کن و تصمیمات را به اجرا بگذار.

۱۱. اصل تقلید

اسلام تقلید و پیروی کورکورانه را نفی می‌کند و به آن کسانی که بر اساس پیروی جاهلانه از آبا و اجداد و بزرگان قوم خود رفتارشان را تنظیم کرده‌اند، سخت می‌تازد. اصل تقلید، از روی آگاهی است. کسی که خود قادر نیست به تحقیق و پژوهش و کسب تخصص در امور دین یا هر امر دیگری بپردازد، باید از شخص یا اشخاصی که دانش و آگاهی لازم را دارند پیروی کند. این امر عقلایی هم هست. امروزه در سراسر جهان، مردم در امور مهمشان به متخصصان فن مراجعه می‌کنند. زیرا برای همه افراد، کسب همه علوم و تخصصها امکان ندارد. در اسلام گفته شده از افرادی که عالم، پرهیزگار، آگاه به شرایط زمان، جامعه و... هستند، پیروی کنید و سرنوشت خود را به آنان بسپارید. بنابراین، لازمهٔ این امر آگاهی و شناخت آحاد جامعه است. «مستقیم یا باواسطه» نسبت به کسانی که واجد شرایط مذکور باشند تا بتوانند سرنوشت خود را در امور مهم، به آنان بدهند و نظر بخواهند. همچنین، مردم باید به صورت مداوم و مستمر این افراد را تحت کنترل و نظارت داشته باشند که اگر فاقد یکی از شرایط شدند، دیگر از آنها پیروی نکنند. زیرا پیروی از دستور کسی که واجد شرایط نیست؛ انحراف از مسیر صحیح است. پس تقلید هم می‌تواند از ابزارهای کنترل و مهار قدرت باشد؛ زیرا تقلید از روی علم و آگاهی است و حساسیت فوق العاده مقلد، نسبت به تقلیدشونده سبب می‌شود که وی از مسیر حق،

عدل، انصاف و دین خارج نشود. نسبت به زمامدار و حاکم هم که در جامعه فرمان می‌راند و مردم از وی پیروی می‌کنند، در واقع نوعی تقلید و پیروی است که اگر حاکم فاقد شرایط لازم باشد، پیروی از او جایز نیست.

نتیجه: از آنچه که آوردیم، روشن شد که اسلام در خصوص مهار قدرت سیاسی، بویژه در غیر معصوم راههای فراوانی را مطرح کرده است و اجازه نمی‌دهد که حاکم و زمامدار به هر نحوی که می‌خواهد در جامعه عمل کند. راههایی که اسلام مطرح کرده راههایی است بر مبنای عقل. و هرآنچه را امروز، خرد انسانی برای مهار قدرت در نظر بگیرد، اسلام قطعاً مخالفتی با آن ندارد، زیرا قدرت را وسوسه‌انگیز و فسادآور می‌داند و کنترل آن را امری لازم و ضروری می‌شمارد و عقل را حجتی الهی می‌داند که می‌تواند انسان را از حیرت و سرگردانی در آورد و راه حق را نشان دهد.

مردم‌سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران

● جناب آقای محمد اسماعیل‌زاده

چکیدهٔ مقاله

جمهوری اسلامی ایران در پی ساختن جامعه‌ای است که در آن حقوق و آزادی هر فرد به بالاترین درجه محترم است. لذا قانون اساسی کشورمان در اصول متعدد به جایگاه و اهمیت مردم اشاره دارد. به عقیده نویسنده، عواملی که در قانون اساسی برای تحکیم مردم‌سالاری به آنها اشاره شده است عبارتند از:

۱. حاکمیت ملت؛

۲. آزادی عقیده و بیان؛

۳. آزادی احزاب و انجمنها؛

۴. نظارت دعوت به خیر و نهی از منکر؛

۵. اداره و اعمال نظارت از طریق شوراها؛

٦. مساوات و برابری قانون؛

۷. امنیّت افراد.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مردم کانون مباحث مورد توجه قرار گرفته‌اند.

جمهوری اسلامی ایران با الهام از تعالیم اسلام، در رعایت حقوق ملت پیشقدم می‌باشد. نظام جمهوری اسلامی ایران در پی‌ساختن جامعه‌ای است که در آن حقوق و آزادی هر فرد به بالاترین درجه محترم است. چنانچه در اصل دوم قانون اساسی اشاره شده، جمهوری اسلامی نظامی است که بر پایهٔ ایمان به خدای یکتا، وحی الهی، معاد، عدل، امامت و رهبری و کرامت و ارزش والای انسانی و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول متعدد، جایگاه و اهمیت مردم را متذکر شده و در اصل ششم آن آمده است که کلیهٔ امور، در نظام جمهوری اسلامی ایران متکی بر آرای مردم است. بنابراین، قانون اساسی، مشارکت مردم را اصل قرار داده و کلیه امور حتی انتخاب رهبر، اختیارات رهبر و... را متکی به آرای عمومی دانسته است.

چنانچه در مقدمهٔ قانون اساسی این مسأله مورد تأکید قرار گرفته است، قانون اساسی تضمین‌گر نفی هر گونه استبداد فکری و اجتماعی است و برای سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان تلاش می‌کند. **وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**.[1]

علاوه بر آن، در اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی، بر این موضوع تصریح

---

۱. «و از دوش آنان قید و بندهایی را که برایشان بوده است بردارد»؛ (اعراف / ۱۵۷).

شده: «مشارکت عامهٔ مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی خویش» در این روند نظام اسلامی، سعی کرده کلیهٔ امکانات و تواناییها را برای پاسخگویی هر چه بیشتر به نیازهای عامه فراهم آورد و برای مردم این حق مسلم است که از ادارهٔ امور، خدمات و وظایف نهادها، سازمانها، اطلاعات و آگاهیهایی داشته باشند و نظام سیاسی در خدمت و متعلق به جامعه بوده و در مقابل، مردم هم احساس تعلق به نظام دارند.[۱]

در این باره، در اصل سوم قانون اساسی آمده است، که دولت جمهوری اسلامی موظف است، برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم، همهٔ امکانات را برای رشد فضایل اخلاقی، بالا بردن سطح آگاهی عمومی، تعمیم آموزش و پرورش عالی، تقویت زمینه‌های علمی و فنی و فرهنگی جمهوری اسلامی، تأمین آزادیهای سیاسی و مشارکت عامه، ایجاد امکانات عادلانه برای همه، اصلاح نظام اداری، حفظ استقلال و تمامیت‌ارضی، پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه و فقرزدایی و محرومیت‌زدایی، خودکفایی، تأمین حقوق همه‌جانبه و توسعهٔ تعاون عمومی بین همه، به‌کار برد.

از سوی دیگر، علاقهٔ مردم به شرکت در نظام و حضور در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی و دفاعی در دوران حاکمیت نظام جمهوری اسلامی ایران، همواره به ثبوت رسیده است. ایثارگریهای مردم در پیروزی انقلاب اسلامی، دوران دفاع مقدس، شرکت در راهپیماییها، حضور در صحنهٔ سازندگی، انتخابات، حمایتهای مالی، استقبال از مسئولان و نظام و قانون اساسی، جلوه‌هایی از مردم‌سالاری حقوقی، سیاسی و اجتماعی مردم را به ظهور می‌رساند.

از نظر حقوقی، جمهوری اسلامی ایران با رأی ملت ایجاد شده[۲] است. در این نظام اداره امور کشور به اتکای آرای عمومی است[۳] و همچنان که مردم در انتخاب رهبری،[۴] ریاست جمهوری،[۵] نمایندگان مجلس شورای اسلامی[۶] مشارکت مستقیم

---

۱. قوام، عبدالعلی؛ توسعه سیاسی و تحول اداری؛ ص ۱۴۶ ـ ۱۴۷.

۲. اصل اول قانون اساسی.

۳. اصل ششم قانون اساسی.

۴. اصل ۱۰۷ و ۱۰۸ قانون اساسی.

۵. اصل ۱۱۴ قانون اساسی.

۶. اصل ۶۲ قانون اساسی.

و غیر مستقیم دارند؛ از نظر سیاسی، احزاب، جمعیتها، انجمنهای سیاسی و صنفی، انجمنهای اسلامی، اقلیتهای دینی شناخته‌شده آزادند، مشروط به اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی جمهوری اسلامی را نقض نکنند.[۱] بدین ترتیب امکان حضور متشکل و خودجوش، در صحنه سیاسی فراهم می‌شود.

از نظر اجتماعی، دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر، وظیفه‌ای است همگانی و متقابل، بر عهدهٔ مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت، مردم بر این اساس قادر خواهند بود سهمی اساسی؛ در نظارت بر اعمال دولت و سالم‌سازی جامعه بر عهده داشته باشند.

بدین ترتیب، در قانون اساسی به عواملی که موجب تحکیم مردم‌سالاری می‌شود تأکید بسیاری شده که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. حاکمیت ملت

در فصل پنجم قانون اساسی به حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن، می‌پردازد.

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و همواره، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع خاص فرد یاگروه خاص قرار دهد.

ملت حق دارد آن را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.[۲]

بدین ترتیب، بر اساس اراده و مشیت الهی، حاکمیت به انسان اعطا شده است. و این حاکمیت را کسی نمی‌تواند از او بگیرد. در واقع، انسان با این حق الهی در جامعه ظاهر می‌شود.

بر این اساس، حق افراد در حاکمیت، از دو طریق مستقیم و غیر مستقیم مشخص شده است. از راه مستقیم، هر فرد با شرکت در همه‌پرسی و دادن رأی مستقیماً اعمال حاکمیت می‌کند و از راه غیر مستقیم، هر فرد با انتخاب نماینده یا رئیس جمهور به طور

---

۱. اصل ۲۶ قانون اساسی.

۲. اصل ۸ قانون اساسی.

غیرمستقیم اعمال حاکمیت می‌نماید.

۲. آزادی عقیده و بیان

قانون اساسی، دولت جمهوری اسلامی را موظف به تأمین آزادیهای سیاسی و اجتماعی کرده است.[۱] این قانون در عین اینکه تصریح دارد دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است،[۲] اصل آزادی عقاید مذهبی را با تمام قوّت و قدرت پذیرفته و از آن حمایت می‌کند و بر احترام کامل تأکید می‌ورزد. در اصل دوازدهم آزادی عقیده و انجام دادن تشریفات مذهبی، برای دیگر مذاهب اسلامی پذیرفته است.

در اجرای این اصل، قوانین عادی هم به تناسب موادی که دارند اجرا می‌شوند چنانچه آموزش و پرورش موظف شده است در مناطقی که دیگر مذاهب سکونت دارند، ترتیبی اتخاذ کند که آموزش تعلیمات دینی دانش‌آموزان، مطابق فقه آنان نیز باشد.[۳]

در اصل سیزدهم، آزادی عقیده و انجام دادن مراسم دینی اقلیتهای دینی، زرتشتی، کلیمی، مسیحی به رسمیت شناخته شده است.[۴]

در اصل چهاردهم، آزادی عقاید برای کسانی که به هیچ مذهبی اعتقاد نداشته باشند به رسمیت شناخته شده و تصریح کرده است چنانچه بر ضد اسلام توطئه نکنند؛ ضمن برخورداری از حقوق انسانی، می‌توانند اعتقادات خود را حفظ کنند.

همچنین در اصل بیست و سوم قانون اساسی، تصریح شده است که تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای، مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.

نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق

---

۱. اصل ۳ قانون اساسی.
۲. اصل ۱۲ قانون اساسی.
۳. مجموعه‌قوانین و مقررات ۱۳۶۶؛ ص ۹۶۵.
۴. همان‌جا.

عمومی باشد، تفصیل آن را قانون معین می‌کند.[۱]

تأکید قانون اساسی بر آزادی عقیده، بیان و مطبوعات به این علت است که هیأت حاکمه، از این طریق می‌تواند از تمایلات و خواسته‌های مردم آگاهی داشته باشد. اگر مردم نتوانند آنچه را می‌دانند، بگویند و بنویسند. این آگاهی حاصل نمی‌شود. هیأت حاکمه نمی‌تواند وظیفه‌اش را برای تأمین نیازمندیها و خواسته‌های مردم ایفا کند. از طرفی آزادی بیان و مطبوعات می‌تواند وسیله‌ای برای نظارت عمومی بر اعمال دولت باشد. بنابراین، افراد در مطبوعات باید از آزادی برخوردار باشند تا بتوانند قدرت دولت را مورد اعتراض و انتقاد سازنده قرار دهند.

امام(س) در این باره می‌فرماید:

> در جامعه‌ای که ما به فکر استقرار آن هستیم، مارکسیستها در بیان مطالب خود آزاد خواهند بود؛ زیرا ما اطمینان داریم که اسلام دربردارندهٔ پاسخ به نیازهای مردم است. ایمان و اعتقاد ما قادر است که با ایدئولوژی آنها مقابله کند. در فلسفهٔ اسلامی از همان ابتدا مسئله کسانی مطرح شده است که وجود خدا را انکار می‌کرده‌اند. ما هیچ‌گاه آزادی آنها را سلب نکرده و به آنها لطمه وارد نیاورده‌ایم. هر کس آزاد است که اظهار عقیده کند و برای توطئه کردن آزاد نیست.[۲]

۳. آزادی احزاب و انجمنها

در اصل بیست و هفتم قانون اساسی، تشکیل اجتماعات و راهپیماییها با تعیین حدود آزادی، اعلام شده و در زمره حقوق تشکلها بیان شده است.

در قانون اساسی، تشکلها از حق آزادی بیان و نشر افکار خویش از طریق نشریات، مطبوعات و صدا و سیما با رعایت حدود قانونی، برخوردار هستند.[۳] همچنین دولت موظف شده است برای همهٔ افراد، گروهها و تشکلها، آزادیهای سیاسی و اجتماعی را

---

۱. اصل ۲۴ قانون اساسی.
۲. صحیفه امام؛ ج ۳، ص ۳۷۱.
۳. اصول ۲۴ و ۱۵۷ قانون اساسی.

در حدود قانون بیان کند.[۱]

بنابراین، قانون اساسی زمینهٔ مشارکت فعال و گستردهٔ تمامی این عناصر اجتماعی از افراد، انجمنها، گروهها و تشکلها را در تمامی مراحل تصمیم‌گیری سیاسی و سرنوشت، فراهم ساخته و تمامی آزادیهای مشروع سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی افراد و گروههای جامعه را محترم شمرده است.

۴. نظارت دعوت به خیر و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر که مهمترین نهاد نظارتی و اصلاحی در نظام است، مورد توجه قانون اساسی بوده و آن را حقی برای افراد ملت می شناسد.[۲]

همان‌گونه که از اصل مذکور، استنباط می‌شود، وظیفهٔ خطیر و مهم نظارتی در جمهوری اسلامی ایران در سه وضعیت صورت، می‌پذیرد.

الف) نظارت مردم نسبت به یکدیگر؛

ب) نظارت مردم نسبت به حکومت؛

ج) نظارت دولت نسبت به مردم.

۵. اداره و اعمال نظارت از طریق شوراها

همان گونه که بیان شد، نظام جمهوری اسلامی به امر شوراها اهتمام خاصی ورزیده است. در اصل هفتم قانون اساسی آمده است که طبق دستور قرآن **وَ أَمْرُهُمْ شورَى بَيْنَهُمْ وَ شاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ** مجلس شورای اسلامی، شورا، استان، شهرستان، شهر، محل، بخش، روستا و نظایر اینها از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند و بر همین اساس، قانون اساسی ضمن رسمیت بخشیدن به شوراها، کیفیت و چگونگی آن را نیز بیان کرده است.[۳]

هدف قانون اساسی، از طرح این نوع حقوق برای ملت، بیان تخصص است که مردم

---

۱. بند ۷ اصل ۳ قانون اساسی.

۲. رجوع شود به: توبه / ۷۱، اصل ۸ قانون اساسی.

۳. اصل ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴ قانون اساسی.

می‌توانند به طور مستقیم و غیر مستقیم در فرآیند تصمیم‌گیری و نیز نظارت بر اجرای برنامه‌های مختلف، ایفا کنند. اهمیت این حق را استاد محمد تقی جعفری چنین بیان داشته؛ مردم در حالت تشکل جمعی، برای تحقیق و به دست آوردن یک هدف معقول، می‌توانند از فهم و وجدان یکدیگر بهره‌برداری کنند.[۱]

۶. مساوات و برابری قانون

تمام قوانین کشور اعم از مدنی، جزایی، فرهنگی، اجتماعی، قضایی برای تمام افراد یکسان است. قانون اساسی در طلیعهٔ حقوق ملت، بر مساوی بودن مردم ایران تأکید دارد: مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ و نژاد، زبان و مانند اینها، اسباب امتیاز نخواهند کرد.[۲]

و در اصل بیستم، صراحت بیشتری در حمایت قانون از مردم به طور یکسان دارد.

همچنین، در بند چهارده اصل سوم با صراحت کامل بر اصل تساوی عموم در برابر قانون یادآور شده است. تأمین حقوق همه‌جانبهٔ افراد، از زن و مرد و ایجاد فضایی عادلانه برای همه و تساوی در برابر عموم. تکرار این مسأله در قانون اساسی، دلالت بر اهمیت مردم‌سالاری دارد.

قانونگذار در قانون اساسی، کوشیده است که در قضیهٔ تساوی، موردی برای نابرابری جا نماند. به‌گونه‌ای که در مورد مقام رهبری که عالیترین مقام کشور است، با صراحت اصل تساوی در برابر قانون را اعلام می‌دارد. رهبری در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.[۳]

نمایندگان مجلس شورای اسلامی نیز مصونیت ندارند و همانند دیگر افراد، ممکن است در معرض اتهام قرار گیرند. و از طرف مرجع ذی‌صلاح، به اتهامشان رسیدگی شود. دربارهٔ تعقیب رئیس جمهوری و متصدیان قوه مجریه، قانون اساسی می‌گوید: تابعیت کشور ایران حق مسلم هر ایرانی است و دولت نمی‌تواند از هیچ ایرانی، سلب

---

۱. جعفری، محمد تقی؛ حکمت اصول سیاسی اسلام؛ ص ۳۰۵.

۲. اصل ۱۹ قانون اساسی.

۳. اصل ۱۰۷ قانون اساسی.

تابعیت کند، مگر به خواست خود او یا اینکه به تابعیت کشور دیگری در آید.[۱] از راههای عمده تضمین حقوق و آزادیها، امکان مراجعه به دادگاه و دادخواهی است.

دادخواهی، حق مسلم است و هر کس می‌تواند به منظور دادخواهی به دادگاههای صالح رجوع کند. همهٔ افراد ملت حق دارند اینگونه دادگاه را در دسترس داشته باشند و هیچ کس را نمی‌توان از دادگاهی که به موجب قانون، حق مراجعه به آن دارد منع کرد.[۲]

۷. امنیت

امنیت افراد، از جملهٔ ضروریاتی است که در قانون اساسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بدین منظور لازم است، اصول اساسی در جهت عدالت بوده و حقوق همهٔ افراد را تضمین کند، هر فرد باید اطمینان داشته باشد، تا هنگامی که در حوزه قوانین کشور حرکت می‌کند، جان و مال و حیثیت خود و بستگان تحت سرپرستی او، مورد تعرض قرار نمی‌گیرد. اگر علیه او عملی مجرمانه صورت پذیرد، دستگاه قضایی موظف به جبران صدمهٔ وارده، به نحو شایسته می‌باشد و هر گاه متهم به ارتکاب جرمی شود، به طور عادلانه تحت تعقیب و محاکمه قرار گیرد. و آنطور که شایستهٔ یک انسان است با او رفتار شود.

از دیدگاه قانون اساسی، حیات و آزادی اشخاص نباید مورد تعرض هیچ فرد یا گروه یا مقامی قرار گیرد: حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن، شغل، اشخاص از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز کند.[۳] بنابراین، لازم نیست هرکس برای خود نگهبان و پاسدار و مأمور استخدام کند تا از او محافظت کنند، بلکه همهٔ افراد جامعه باید از امنیت برخوردار بوده و مورد تعرض قرار نگیرند.

تضمین آزادیها، از مهمترین مشخصه و امتیازهای حکومتهای مردمی و مردم‌سالار است.

هیچ کس را نمی‌توان جز در موارد استثنایی که قانون مقرر داشته دستگیر کرد.

---

۱. اصل ۴۱ قانون اساسی.
۲. اصل ۳۴ قانون اساسی.
۳. اصل ۲۲ قانون اساسی.

هیچ‌کس را نمی‌توان دستگیر کرد، مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می‌کند. در صورت بازداشت، موضوع اتهام باید با ذکر دلایل بلافاصله کتباً به متهم ابلاغ و تفهیم شود و حداکثر ظرف مدت ۲۴ ساعت، پرونده مقدماتی به مراجع صالحه ارسال و مقدمات محاکمه، در اسرع وقت فراهم شود. متخلف از این اصل؛ طبق قانون مجازات می‌شود.(۱)

قانون اساسی، سعی دارد حتی المقدور از افشای خطا و گناه افراد جلوگیری شود. رواج بزه و گناه، جامعه را بیشتر در معرض ارتکاب چنین اعمالی قرار می‌دهد. افزون بر این، حیثیت افراد تنها مربوط به خود آنها نیست. وابستگان به آنها از این بابت آسیب می‌بینند. کسی که اعتبارش از میان برود و بی‌آبرو شود، طبعاً همسر و فرزندانش نیز آسیب می‌بینند.

از مظاهر آزادی و حقوق اولیه افراد ملت، داشتن وسایل ارتباطی و اطمینان به عدم تجسس است. استفاده از وسایل ارتباطی باید به نحوی باشد که افراد با اطمینان خاطر، بتوانند محرمانه‌ترین مسائل را با هم درمیان بگذارند. قانون اساسی مأموران دولت را مجاز نمی‌داند، مراسلات و تلگراف را باز و افشا کرده، یا آنها را بررسی کنند، و به ضبط آن بپردازند یا استراق سمع کنند: بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش‌کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات و نرساندن آنها، استراق سمع هر گونه و تجسس ممنوع است، مگر به حکم قانون.(۲)

در این اصل، نه مورد ممنوع شده است و منظور از ممنوعیت این است که این وسایل ارتباطی به طور کاملاً سالم و اطمینان‌بخش، در اختیار عموم قرار بگیرد. موارد ممنوع شامل: ۱. منع بازرسی نامه؛ ۲. ممنوعیت عدم ارسال نامه؛ ۳. ضبط مکالمات تلفنی؛ ۴. افشای مکالمات تلفنی؛ ۵. افشای تلگراف و تلکس؛ ۶. سانسور تلگراف و تلکس؛ ۷. عدم مخابره و نرساندن تلگراف و تلکس؛ ۸. استراق سمع مکالمات تلفنی؛ ۹. تجسس در هر یک از این موارد می‌باشد. همچنین، بر اساس اصل سی و هشتم قانون

---

۱. اصل ۳۲ قانون اساسی.

۲. اصل ۳۵ قانون اساسی.

اساسی، گرفتن اعتراف با اجبار و شیوه‌های غیرانسانی منع شده است.

هر گونه شکنجه برای گرفتن اقرار و کسب اطلاع، ممنوع است. اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند، مجاز نیست و چنین شهادتی و اقرار و سوگندی، فاقد ارزش و اعتبار است. متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می‌شود.

مصونیت مسکن و اقامتگاه شخص، از اهم حقوق و آزادیهای فردی است. در اصل بیست و دوم قانون اساسی، مسکن اشخاص مثل جان و مال آنها، از تعرض مصون شناخته شده است. زیر پا نهادن این مصونیت، جز در موارد مشروع و استثنایی که قانون تصریح می‌کند؛ از تعدیات بارز به حقوق و آزادی است.

در اسلام، مسکن و خانهٔ اشخاص محترم است و ورود قهری و بی‌اجازه، منع شده است. قرآن مجید مسلمان را از ورود بی‌اجازه به خانهٔ دیگران باز داشته است.

خانه متعلق به همهٔ افراد خانواده است و به فرض آنکه یک نفر مظنون باشد. حق دیگران که در حریم زندگی می‌کنند و هیچگونه شرکتی در جرم نداشته‌اند، نباید نادیده گرفته شود و حتی در موارد بسیار ضروری، امر تفتیش و تفحص در خانه، باید با نهایت احتیاط و با توجه کامل به حقوق و آزادی دیگران انجام شود؛ به گونه‌ای که حریم خصوصی افراد ملت شکسته نشود.

آموزه مالکیت مشاع ومردم سالاری

● حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر میر موسوی

چکیدهٔ مقاله

بررسی و سنجش ظرفیت و امکانات آموزه مالکیت مشاع برای حل دشواره مشروعیت و معضلات مربوط به رابطه فرد و دولت و در نهایت توجیه مردم‌سالاری هدف اصلی این نوشتار است. در این جهت نخست به دشواره مشروعیت اشاره و به بررسی دو نظریه الهی و قرارداد اجتماعی، که این آموزه بر نقد و طرد آن بنا شده، پرداخته شده است. سپس مقدماتی که این دکترین بر آن استوار است بیان شده و تلاش شده است تا از یک سو ظرفیت و امکانات آن برای توجیه مردم‌سالاری مورد سنجش قرار گرفته و از سوی دیگر نارساییهای درون‌منطقی آن و مشکلات تئوریکی که این نظریه از آن رنج می‌برد، مورد تحلیل و ارزیابی واقع شود.

۱. درآمد

مردم‌سالاری در بنیاد، مبتنی بر ایدهٔ مشروعیت مردمی است، یعنی اقتدار سیاسی و حق اعمال قدرت در یک نظام دموکراتیک، بر اساس خواست مردم توجیه می‌شود. تلاش برای توجیه حق حاکمیت براساس خواست مردم، سابقه‌ای طولانی به قدمت تاریخ اندیشهٔ سیاسی دارد. هر چند تفاوت بنیادین میان نظریه‌های کلاسیک و جدید در این باره انکارپذیر نیست. به عنوان مثال، اندیشهٔ سیاسی متفکران جمهوریخواه رم باستان و نظریه قرارداد اجتماعی، با تقریرهای متفاوتی که از آن صورت گرفته است، دو نمونه کلاسیک و مدرن از این تلاشها محسوب می‌شود.

همگام با گسترش تجدد و فروپاشی نظام سیاسی قدیم در جهان اسلام و ورود مظاهر و مفاهیم جدید، مانند دموکراسی به ذهنیت جمعی مسلمانان، کوششهای فکری برای ابتنای حق حاکمیت بر خواست مردم آغاز شد. در جهان تشیع برای نخستین بار، مجتهدان مشروطه‌خواه بویژه نائینی، نقش مهمی در تأسیس بنیانی مشروع، برای اقتدار مدنی با الهام از منابع و نصوص دینی ایفا کردند. با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی، فصل جدیدی از تأمل در این باره آغاز شد و نظریه‌پردازی برای حاکمیت مردم با بهره‌گیری از تعالیم دینی، تقویت شد. نظریه ولایت انتخابی مقیدهٔ فقیه، حکومت انتخابی اسلامی و آموزه (دکترین) مالکیت مشاع، از این قبیل می‌باشند. در این میان، نظریه اخیر به اعتبار اینکه حکومت را وکالت شهروندان می‌داند و نصب فرمانروا

از جانب خداوند را مردود می‌شمارد، از ظرفیت بالایی برای تأسیس مردم‌سالاری و توجیه آن برخوردار است.

دکترین مالکیت مشاع در نوع خود، نخستین تفسیر از مشروعیت مردمی با رویکرد فلسفه سیاسی می‌باشد که در اندیشه سیاسی معاصر شیعه مطرح شده است، این دکترین نخست، به این لحاظ که مبنای مشروعیت مردمی را بر پایه مفاهیمی که در ذهنیت و سنت اندیشه شیعی وجود داشته، تأسیس کرده است؛ بسیار حائز اهمیت می‌باشد. اضافه بر این، تلاش صورت‌گرفته در ارائهٔ تعریفی جدید از جامعه، کشور، دولت، حکومت و حاکمیت بر اساس این مبنا، سبب انسجام نسبی، منطق حاکم بر آن شده است. و در نهایت توانسته است، مبنایی فراگیر برای مشروعیت ارائه کند که عصر حضور و غیبت امام معصوم را در برگیرد.

این آموزه هرچند ازسوی طرفداران نظریه انتصاب، بارها مورد نقد و ایراد قرار گرفته، ولی تا کنون، ارزیابی دقیقی از ظرفیت آن؛ برای تأسیس و توجیه مردم‌سالاری به عمل نیامده است. این نوشتار در صدد است تا این مهم را به انجام رساند، از این رو پرسش اصلی آن را می‌توان چنین مطرح ساخت: آیا آموزه مالکیت مشاع، قادر به حل دشواره مشروعیت بوده و توانسته است با الهام از منابع و مبانی دینی، بنیانی مشروع برای اقتدار مدنی تأسیس کند؟ در ادامه، نخست نگاهی گذرا به بحث مشروعیت داشته و سپس امکانات این نظریه را مورد ارزیابی و سنجش قرار خواهیم داد. درنهایت کوشش می‌کنیم تا نارساییها و ضعفهایی که این آموزه در قیاس با نظریهٔ بدیلش؛ یعنی قرارداد اجتماعی، در جمع میان آزادی فرد و اقتدار دولت دارد را نشان دهیم.

۲. دشواره مشروعیت

مشروعیت معادل واژه «Legitimacy» در اصطلاح فلسفهٔ سیاسی، به معنای توجیه عقلانی حق صدور فرمان و اعمال اقتدار می‌باشد. به بیان دیگر، در فلسفهٔ سیاسی بحث بر سر این است که خاستگاه این حق چیست و حق فرمانروایی و تکلیف اطاعت از کجا ناشی می‌شود؟ ولی هرگاه در جامعه‌شناسی سیاسی، سخن از مشروعیت به میان آید،

به معنای مقبولیت و پذیرفته شدن فرمانروایی می‌باشد. جامعه‌شناسان از این بحث می‌کنند که چرا مردم از حکومت اطاعت می‌کنند؟ ولی پرسش فلاسفه این است، که چرا باید اطاعت کرد؟ در این نوشتار مشروعیت به مفهوم فلسفهٔ سیاسی آن، مورد نظر بوده و وجه جامعه‌شناختی آن ملحوظ نمی‌باشد.

دشواره مشروعیت عبارت است از، مشکلات و پیچیدگیهایی که بر سر راه اثبات و توجیه حقانیت حکمرانی و فرمانروایی وجود دارد. نظریه‌های گوناگونی که درباره مشروعیت شکل گرفته است، حکایت از رویکردهای متفاوت در حل این دشواره دارد. این نظریات را، بر حسب یک تقسیم‌بندی می‌توان، در دو گروه «اختیارگروانه» و «غیر اختیارگروانه» جای داد. گروه نخست، نظریاتی است که حقانیت اعمال اقتدار را به نوعی، به خواست و اراده مردم وابسته می‌سازد. نظریاتی مانند قرارداد اجتماعی، رضایت عمومی، اراده همگانی و مالکیت مشاع از این قبیل می‌باشد. گروه دوم مشروعیت را به ارزشهای اخلاقی و غایات معنوی یا خواست خداوند مرتبط ساخته و خواست و ارادهٔ مردم را در پیدایش حق اعمال قدرت، دخیل نمی‌دانند. نظریه‌های الهی، خیر برین، فرودستی طبیعی، زور و بردگی در این گروه جای می‌گیرند.[1]

آموزه مالکیت مشاع، با طرد نظریهٔ الهی مشروعیت، و نظریهٔ قرارداد اجتماعی در صدد است تا بنیانی نو برای حق اعمال اقتدار، مطرح کند و این بنیان را از نظر دینی نیز، موجه سازد. از این منظر نظریهٔ الهی مشروعیت، هم از جهت ثبوتی و هم از ناحیه اثباتی مخدوش است. از جهت ثبوتی؛ زیرا فرض اینکه خداوند، شخص خاصی را برای فرمانروایی سیاسی برگزیند، مبتنی بر این فرض است که تشریع در اجراییات امکانپذیر باشد. لکن چنین چیزی ممکن نیست، بنابراین، نصب حاکم از ناحیهٔ خداوند صورت نگرفته است.

برای درک بهتر این ایراد، می‌توان مقدمات نظریه الهی مشروعیت را بر اساس مبانی کلامی شیعه چنین تقریر کرد:

۱. خداوند آفریننده هستی مالک حقیقی و مطلق آن است.

---

۱. بنگرید: همپتن؛ ۱۳۸۰ صص ۷۲-۲۱

۲. حق امر کردن و فرمانروایی، ناشی از مالکیت حقیقی می‌باشد. خداوند نیز به دلیل مالکیت حقیقی و مطلق بر هستی و انسان، تنها کسی است که حق حکمرانی بر انسان را دارد.[۱]

۳. تنها خداوند می‌تواند این حق را به افرادی خاص واگذار کرده و چنین اشخاصی به موجب نصب از جانب خداوند، حق فرمانروایی بر انسانها را دارا می‌باشند.[۲]

۴. خداوند چنین حقی را به پیامبر و امامان معصوم واگذار کرده است و از این رو، آنان مصادیق قطعی حاکمان مشروع می‌باشند.[۳]

۵. پیامبر و امامان نیز می‌توانند، این حق را به بعضی به طور خاص یا به طور عام واگذار کنند و چنین اشخاصی نیز، حق صدور فرمان و حکمرانی را دارا می‌باشند.[۴]

۶. امامان معصوم در عصر غیبت، فقیهان را به طور عام، جانشین خود قرار داده‌اند و آنان به موجب نصب از جانب ائمه حق صدور فرمان را دارند.[۵]

دکتر مهدی حائری امکان تشریع در اجراییات را به مقدمات فوق افزوده است؛ به اعتقاد وی نصب حاکم از ناحیه خداوند، مبتنی بر اثبات ضرورت شرعی اجرای احکام شریعت می‌باشد. در حالی که، امتثال و اجرای احکام شرعی، عقلی است و شرع نمی‌تواند در اجراییات احکام خود، نقشی ایفا کند یا احکام و تکالیفی را وضع و تشریع کند.[۶]

تلازم میان امکان تشریع در اجراییات و نصب از ناحیه خداوند، چندان روشن نیست و بیانات ارائه‌شده در این جهت این تلازم را چندان تقویت نمی‌کند. به هر حال، حائری بر این اساس، مقدمه سوم را مورد تردید قرار داده و نصب حاکم از ناحیه خداوند را منتفی دانسته است. به نظر وی نصب حاکم توسط خداوند، یا از طریق نفس اوامری است که برای جعل احکام شرعیه، صادر شده است، مانند اینکه خداوند از طریق اوامر

---

۱. امام خمینی؛ کتاب البیع؛ ج ۲، ص ۱۰۶

۲. کاشف الغطاء؛ ص ۳۷.

۳. امام خمینی؛ البیع؛ ج ۲، ص ۴۵۵.

۴. امام خمینی؛ پیشین.

۵. همان.

۶. حائری، مهدی؛ حکمت و حکومت؛ ص ۱۴۸

مربوط به حدود، مجری آن را نصب کرده باشد. این فرض معقول نیست؛ زیرا اجرای احکام دو رتبه از جعل حکم، مؤخر است. از این رو، خداوند نمی‌تواند در مرحله جعل، حکم اجرای آن را نیز لحاظ کرده یا امر هر دو را انشا کند. یا اینکه از راه امر جداگانه این کار انجام گرفته باشد، در این صورت نیز این امر تنها، جنبه ارشادی داشته و نمی‌تواند شرعی باشد؛ زیرا بر فرض شرعی بودن، اجرای آن نیاز به امر جداگانه دارد و به این ترتیب به درازای نامنتهی می‌انجامد.

بیان فوق[۱] اگرچه عدم امکان جعل در تشریعیات را مدلل می‌سازد، ولی امکان نصب حاکم از ناحیه خداوند را منتفی نمی‌کند زیرا تلازم میان امکان نصب حاکم با فرض تشریع در اجراییات، روشن و ثابت نیست.[۲]

به هر حال، مبنای مشروعیت الهی با این ایراد مواجه است که«ما برای پذیرش چنین ادعایی نسبت به فرمانروایی سیاسی، نیازمند سند و مدرک هستیم و چنین سند و مدرکی ظاهراً وجود ندارد.»[۳] آموزه مالکیت مشاع از این ناحیه؛ یعنی مقام اثبات نیز بر طرد ادله عقلی و نقلی نصب حاکم از ناحیه خداوند، استوار شده است. از این منظر، قاعده لطف که مهمترین دلیل کلامی بر ضرورت نبوت و امامت است، در نهایت این معنا را افاده می‌کند که شریعت، راهنمای راستینی به سوی خردمندی و کامیابی و نیکبختی خردمندانه می‌باشد... فرستادن انبیا، برای آموزش عالی عدالت است تا مردم پس از شناخت خود، به عدل و داد قیام کنند. دکتر حائری در ادامه چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

> قیام به عدل و اجرای عدالت و انتظامات که دقیقاً به معنای برقراری یک حکومت مسئول، برای تدبیر امور مملکتی است، به عهده خود مردمان واگذار شده است و وظیفه اجرایی آن در شأن و مقام و منزلت رفیع این رهبران الهی نیست.... اما اینکه پیامبران علاوه بر مقام تعلیم، وظیفه اجرای عدالت و کشورداری را نیز لزوماً عهده‌دار باشند و این وظیفه جزئی از مقام نبوت عامه محسوب شود، نه از محتوی

---

۱. همان؛ ص ۱۶۷

۲. به عنوان مثال آیه ۲۵۴ سوره بقره شاهدی بر این امکان می‌باشد زیرا در آن به طور روشن از نصب طالوت، به منصب پادشاهی توسط خداوند سخن رفته است.

۳. همپتن؛ ۱۳۸۰، ص ۳۱

قاعده لطف استفاده می‌شود و نه از مدلول مطابق، تضمنی یا التزامی دلایل دیگر نبوت.[۱]

بیان فوق در واقع، مقدمه چهارم نظریه نصب که ناظر به مقام اثبات است را طرد می‌کند. افزون بر این، حائری با توجه به ماهیت حکومت و سرشت تغییرپذیر و روزمرگی، آن را با شأن نبوت و امامت که بیان تعالیم کلی و ثابت و ابدی است، مغایر می‌داند. بر این اساس او عهده‌داری امور سیاسی و کشورداری توسط پیامبر ﷺ و علی علیه‌السلام را نه به اعتبار شأن نبوت و امامت، بلکه ناشی از بیعت و انتخاب مردم به این مقام تلقی می‌کند.[۲]

آموزه مالکیت مشاع از سوی دیگر، بر نقد نظریهٔ قرارداد اجتماعی، بویژه قرائت روسویی آن، استوار است. ابتنای حق حاکمیت و توجیه اعمال قدرت بر اساس قرارداد اجتماعی در دوران جدید، نخست توسط هابز و لاک مطرح شد و سپس توسط روسو بسط یافت و در قرن بیستم بار دیگر راولز آن را احیا کرد. این ایده به جهت جمع میان آزادی فرد و نظم اجتماعی، مطرح شد. و چنانکه روسو در جملات آغازین قرارداد اجتماعی اشاره کرده است، راه حلی برای توجیه محدود کردن آزادی فرد، برای نظم اجتماعی می‌باشد. مؤلف کتاب حکمت و حکومت این نظریه را قادر به حل این دشواری نمی‌داند. به اعتقاد وی مهمترین مشکل این نظریه، این است که در عین اینکه افراد شهروند را به صورت اعضای بلااراده می‌پذیرد، به هیچ وجه انتظار گذر از فردیت و شخصیت حقیقی آنها را که یک انتحار حقیقی است، ندارد. به بیان دیگر، افراد که طبق مصادیق کلی، انسان دارای حقوق و آزادی می‌باشند، به صورت اجزای جامعه در آمده و اراده و آزادی خود را در برابر آن، از دست می‌دهند.

نظریه قرارداد اجتماعی در اندیشه سیاسی روسو، مبتنی بر مقدماتی است که اشاره به آن در اینجا لازم است:

۵. انسان بر خلاف تصور فلاسفه کلاسیک، مدنی بالطبع نبوده بلکه در وضع طبیعی،

---

۱. حائری، مهدی؛ حکمت و حکومت؛ ص ۱۶۱.
۲. همان؛ ص ۱۴۳

یعنی وضعیت پیش از شکل‌گیری جامعه سیاسی، با همهٔ استعدادهای شکوفا شده‌اش تحت نفوذ هیچ قانون نهادینه شدهٔ قراردادی نیست.[۱]

۶. انسان در وضع طبیعی فاقد زبان و در نتیجه عقل یعنی فکرتهای کلی و همچنین غرور و خودستایی است. انسان طبیعی یک وحشی نجیب بوده که به طور طبیعی میل به بقا داشته و این میل در او، به صورت میل به تولید نسل در آمده است.

۷. خاستگاه حقوق انسان، همین امیال و عواطف طبیعی است. برجسته‌ترین میل در انسان که وجه تمایز او با حیوانات است، آزادی می‌باشد. تنها آزادی و توانایی انتخاب بشر و آگاهی او بر این آزادی عمل است که نمی‌تواند توضیح مادی داشته باشد و ثابت می‌کند او از عالمی معنوی است. بنابراین، بنیادی‌ترین حق انسان آزادی است که با حق صیانت نفس پیوند دارد.

۸. آزادی عبارت است از: فرمانبرداری از قانونی که شخص برای خود وضع می‌کند و این حق به طور برابر برای همهٔ انسانها وجود دارد.[۲]

۹. انسان آزاد آفریده شده است، اما همه جا در بردگی به سر می‌برد.[۳]

۱۰. گذار از وضعیت آزاد طبیعی به وضعیت در بند اجتماعی، برخلاف تصور هابز و لاک، امری عقلانی و از روی محاسبه نبوده، بلکه فرآیندی طبیعی و تصادفی داشته است. در عین حال، حق آزادی و برابری طبیعی او؛ همچنان باقی است و فرمانروایی بر او نیازمند توجیه است.

۱۱. زور هرگز توجیه‌کنندهٔ حق فرمانروایی نیست، زیرا زور یک نیروی بدنی بوده و حق، امری معنوی است و ارتباطی بین آن دو وجود ندارد. تسلیم زور شدن برحسب ضرورت است نه برپایهٔ اختیار.[۴]

۱۲. چون همهٔ قدرتها ناشی از خداست، انتساب قدرت خاص، به خدا نیز

---

۱. اشتراووس؛ ۱۳۷۳، ص ۲۸۵.

۲. روسو؛ ۱۳۸۰، ص ۶۷.

۳. همان؛ ص ۵۶.

۴. همان؛ ص ۶۹.

توجیه‌کنندهٔ حق اعمال قدرت نیست.[۱]

۱۳. با رد فرض حاکمیت طبیعی انسانها بر یکدیگر و نیز مبنای زور و نصب، از ناحیه خداوند، اساس هرگونه اقتدار مشروعی، فقط قراردادهایی می‌توانند باشد که میان انسانها بسته می‌شود.[۲]

۱۴. تشکیل جامعه سیاسی از طریق قرارداد، برای پایان بخشیدن به ستم و قرارداد نابرابری که توانگران بر بیچارگان تحمیل کرده‌اند، ضروری است. علاوه بر این، وضعیت طبیعی مداوم نبوده و نوع بشر اگر شیوه زندگی خود را تغییر ندهد، نابود می‌شود.[۳]

۱۵. این قرارداد، نمی‌تواند متضمن واگذاری آزادی افراد و یا سلب آن باشد؛ زیرا همان‌طور که ملتی حق ندارد از حاکمیت خود صرف‌نظر کند، به همان ترتیب هم حق ندارد از آزادی خود چشم بپوشد.[۴]

۱۶. این قرارداد واجد چند خصیصه است: نخست؛ اینکه همهٔ افراد جامعه در انعقاد آن شرکت دارند، دوم؛ اینکه مواد آن به طور رسمی عنوان نشده است، سوم؛ اینکه مواد آن را می‌توان در یک ماده خلاصه کرد «هر شخص خود و تمام داراییهای خود را به کل جامعه واگذار می‌کند»، چهارم؛ اینکه طرفین قرارداد، افراد از حیث فردیت و از حیث تعلق، به کل جامعه می‌باشند، و در نهایت؛ اینکه به موجب این قرارداد هر فرد، شخص خود و تمام حقوق خود را به مشارکت، تحت هدایت عالیهٔ اراده عمومی قرار می‌دهد و هر عضوی چون بخش جدایی‌ناپذیر کل، در هیأت اجتماعی پذیرفته شود.[۵]

نخستین پیامد قرارداد اجتماعی بر اساس تفسیر فوق، این است که یک هیأت سیاسی و جمعی که دارای یگانگی هویت، زندگی و اراده است، پدید می‌آید که دارای دو حیثیت فعال و انفعالی می‌باشد. از حیث نخست، که به لحاظ شخصیت و زندگی و ارادهٔ آن است، به آن هیأت حاکمه یا قدرت سیاسی اطلاق می‌شود. از جنبه دوم که

---

۱. همان؛ ص ۷۲.
۲. همان؛ ص ۷۴.
۳. همان؛ ص ۹۸.
۴. همان؛ ص ۷۴-۷۵.
۵. همان؛ ص ۱۰۴.

به لحاظ نقش افراد در تحقق آن است، دولت نام دارد.

به این ترتیب، دولت موجودیت و شخصیتی مستقل از افراد تشکیل‌دهندهٔ خود می‌یابد و اقتدار و فرمانروایی سیاسی ناشی از اراده این شخصیت، می‌باشد که روسو از آن به اراده همگانی تعبیر می‌کند. همان‌طور که هر فردی به دلیل بهره‌مندی از اراده، حق فرمانروایی بر خود را داراست، هیأت حاکمه نیز در سایهٔ همین ارادهٔ عمومی، واجد این حق است. ارادهٔ همگانی، چیزی بیش از حاصل جمع ارادهٔ همه افراد است و اختیارات آن نیز، فراتر از اختیارات افراد به تنهایی می‌باشد. به همین دلیل، دولت شایستگی انجام کارهایی مانند جنگ و صلح، قانونگذاری، مجازات متخلفان را دارد که افراد به تنهایی واجد آن نیستند. از آنجا که در جریان این قرارداد، هر فرد متعهد به عضویت در یک کل در می‌آید، در نتیجه، در برابر کل، تعهد می‌یابد. بنابراین، بر خلاف تعهداتی که فرد با خود منعقد کند؛ نمی‌تواند از آن شانه خالی کند و جنبه الزامی دارد.

پیامد دیگر، این است که هیأت حاکمه‌ای که نتیجهٔ این قرارداد است؛ هرگز نمی‌تواند خود را، در هیچ موردی که تخلف از قرارداد اولیه باشد، در برابر دیگری متعهد سازد؛ هرچند، برای هیأت حاکمه، هیچ‌گونه قانون بنیادین الزام‌آور، حتی خود قانون قرارداد اجتماعی نمی‌تواند تکلیف ایجاد کند.(۱) هیأت حاکمه همچنین برای تضمین وفاداری اتباع، حق دارد هر کس را که از اراده همگانی تبعیت نکند، به این کار مجبور سازد. این حق یک‌طرفه از این جهت برای هیأت حاکمه در نظر گرفته شده است که نفعی خلاف اعضای خود ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. بنابراین، غیرممکن است بخواهد به تمام اعضای خود زیان برساند... اما اتباع در برابر هیأت حاکمه چنین وضعیتی ندارند.(۲)

اقتدار دولتِ برآمده از قرارداد اجتماعی، به اندازه‌ای است که آن را بر ایجاد محدودیت نسبت به افراد جامعه قادر می‌سازد، تا در جایی که ارادهٔ فرد خاصی، خلاف یا بی‌شباهت به اراده عمومی، و نفع شخصی او با نفع عمومی، متضاد باشد بتوان از او جلوگیری کرد. آیا چنین اقتداری برای دولت به منزله از میان رفتن آزادی فرد نیست؟

---

۱. همان؛ ص ۱۱۴.
۲. همان؛ ص ۱۱۶ـ۱۱۷.

روسو کوشش کرده است تا با تفاوت نهادن میان «آزادی طبیعی» با «آزادی مدنی» این اشکال را مرتفع سازد. از نظر وی؛ آزادی طبیعی حق نامحدود در رسیدن به هر چیزی است که فرد می‌تواند به آن برسد.[۱] این نوع از آزادی، محدوده‌ای جز زور فرد ندارد، لذا در واقع، کششهای هوای نفس بوده و بردگی است.[۲] آزادی مدنی، اطاعت از قانونی است که انسان برای خود وضع کرده است، و آزادی معنوی نیز همین می‌باشد.[۳] بنابراین، آنچه با اقتدار دولت ناسازگار است، آزادی طبیعی است و آزادی مدنی نه تنها هیچ منافاتی با آن ندارد، بلکه برای تقویت آن می‌باشد.

نظریهٔ قرارداد اجتماعی برحسب تفسیر فوق، کوششی جدی برای جمع میان آزادی فرد و اقتدار دولت است که از مسائل مهم فلسفهٔ سیاسی می‌باشد. آموزه مالکیت مشاع، چنانکه اشاره شد، بر نقد مقدمه دوازدهم و پیامد دوم این نظریه استوار است و بر همین اساس این نظریه را قادر به حل مشکل جمع، میان آزادی فرد و اقتدار دولت نمی‌داند. با توجه به توضیحات داده شده، به نظر می‌رسد، ایراد وارده ناشی از عدم تعمق در پروبلماتیک روسو باشد. در ادامه به توضیح مقدماتی که آموزه مالکیت مشاع بر آن استوار است می‌پردازیم تا بتوانیم ارزیابی دقیقتری از امکانات و نارساییهای آن داشته باشیم.

۳. آموزه مالکیت مشاع

درون‌مایهٔ این آموزه، توجیه حق اعمال قدرت، براساس حق مالکیت طبیعی است. مهدی حائری بر این اساس، مبنای خود را مطالعه در طبیعت و زیست طبیعی و تاریخی انسان قرار داده و کوشش کرده است تا با تفسیری جدید از این حق، رابطهٔ فرد، جامعه و دولت را توضیح دهد. این آموزه مبتنی بر مقدماتی است که در پی می‌آید:

۱. مقتضای زیست طبیعی انسان، انتخاب محل بی‌مانعی برای زندگی بوده و چون انتخاب مکان مزبور از هر جهت طبیعی بوده و از سوی دیگر، مسبوق به انتخاب شخص

---

۱. همان؛ ص ۱۲۴.

۲. همان؛ ص ۱۲۵.

۳. همان‌جا.

دیگر نبوده است، مکان انتخاب‌شدهٔ مزبور، تعلق و اختصاص طبیعی به وی پیدا خواهدکرد.[۱]

۲. این اختصاص، همان مالکیت طبیعی اختصاصی است؛ زیرا از نیاز طبیعی انسان به مکان و حیز زیست برخاسته است. و قاعده فقهی هرکس به مکانی، در تصرف سبقت جوید، او در به اختصاص در آوردن آن مکان، اولویت خواهد داشت. و این یک قاعدهٔ کاملاً طبیعی است.[۲]

۳. در مرحله بعدی، انسان ناچار از انتخاب محیط مشترک زیست با دیگر همنوعان خود می‌باشد. تعلق مالکانه این فضا به شخص و خانواده همچنان، خصوصی و طبیعی است ولی این بار به صورت مشترک و مشاع می‌باشد.[۳]

۴. در سومین مرحله، ارتباط این فضا با بیرون از خود، ضرورت می‌یابد و تعلق و ارتباط میان مکان کوچکتر و فضای باز بزرگتر به وجود می‌آید. تعلق این فضا، به انسانها نیز به صورت مشاع، ولی غیرانحصاری است.[۴] معنای اشاعه نیز سرایت و نفوذ مالکیتهای شخصی، در یکدیگر است و با مالکیت جمعی که یک پدیده وضعی و قانونی است تفاوت دارد.[۵]

۵. به این ترتیب، حق طبیعی مالکیت در قالب دو نوع مالکیت تحقق می‌یابد که عبارتند از«مالکیت شخصی انحصاری» و «مالکیت شخصی مشاع». در برابر این مالکیت، مالکیت وضعی و قانونی قرار دارد که نشانهٔ آن این است که با تشریفات خاصی از نوع قرارداد به وجود می‌آید و یا انتقال می‌یابد.[۶]

۶. سهم مالکیت اشخاص نسبت به فضای مشترک نیز یکسان است؛ زیرا به نسبت مساوی، عمل سبقت را انجام داده‌اند.[۷]

---

۱. حائری، مهدی؛ حکمت و حکومت؛ ص ۹۶.
۲. همان؛ ص ۱۰۳.
۳. همان؛ ص ۹۷.
۴. همان؛ ص ۹۸.
۵. همان؛ ص ۱۰۵.
۶. همان؛ ص ۱۰۲.
۷. همان؛ ص ۱۰۴.

۷. از آنجایی که این حق ناشی از ضرورت زیست است، هیچ نیازی نیست که افراد از فردیت و استقلال خود گذر کرده، خویشتن را به عضویت در جامعه و شخصیت حقوقی کل درآورند.[۱]

۸. انسان علاوه بر زیست طبیعی، دارای زیست عقلانی بوده که او را به بهزیستی و تعاون با همسایگان رهبری می‌کند.

۹. گرایش به سوی بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز، که از طبیعت عقلانی برخاسته است، انسان را به دو راه حل هم به پیوسته رهنمون می‌سازد:

این دو راه حل به هم پیوسته، این است که او و تمام افرادی که مانند او از مالکیت مشاع آن سرزمین برخوردارند به رهنمود عقل عملی، شخص یا هیأتی را وکالت و اجرت دهند که او تا جایی که ممکن است همهٔ همت و وقت و امکانات خود را در بهزیستی و همزیستی آنان در آن سرزمین به کاربندد و در اجرای این وظیفه از هیچ کوششی دریغ نورزد. اگر احیاناً در این گزینش، اتفاق آرای مالکین مشاع فراهم نشود، تنها راه و باقیمانده این است که به حاکمیت اکثریت توسل جویند.[۲]

۱۰. جامعه به معنای جمیع افراد شهروندان است نه به معنای یک واحد جمعی، بنابراین، دارای یک هویت مستقل از افراد تشکیل‌دهندهٔ آن نمی‌باشد. در این جامعه، هر یک از شهروندان پیوسته از هویت فردی و استقلالی خود در تمام شئون و پدیده‌های زیست طبیعی و زیست عقلانی انسانی، برخوردار است. هر یک، خودمحور در اندیشه و خودمحور در آرا و کردار و گفتار خویشند. آزادی فرد که همواره همراه مسئولیت اخلاقی اوست برخاسته، از همین استقلال اوست.[۳]

۱۱. کشور عبارت است از آن فضای باز وآزادی، که انسانهای معدودی به صورت مشاع برای زیست طبیعی خود از روی ضرورت برگزیده و آن را قلمرو تداوم زندگی خود و خانوادهٔ خود قرار داده‌اند.[۴]

---

۱. همان؛ ص ۱۰۸.
۲. همان؛ ص ۱۰۷.
۳. همان؛ ص ۱۱۱ـ۱۱۲.
۴. همان؛ ص ۱۱۳.

۱۲. در تشکیل حکومت، هر یک از افراد بی‌هیچ نیازی به گردهمایی و قرارداد جمعی برای اعمال حق مالکیت و حاکمیت بر اموال شخصی مشاع، به گزینش یک نماینده یا هیأت نمایندگی می‌اندیشد. با انتخاب این نمایندگی از سوی جمیع آرای مالکان مشاع کشور یا از طریق حاکمیت اکثریت بر اقلیت، نخستین پایگاه نظام وضعی و قانونگذاری به وجود می‌آید.(۱)

۱۳. حکومت، از سوی مالکان حقیقی که شهروندانند صرفاً یک نمایندگی و وکالت بیش نیست. ماهیت این وکالت نیز از سنخ وکالتی است که وارثان یک مالک که اموال خود را به صورت اختصاصی مشاع، از طریق وراثت صاحب شده‌اند، به دلیل ناآشنایی با قوانین حقوقی جاری، حقوقدانی را به وکالت برگزیده، تا از حقوق مالکیت مشترک آنها در محاکم مربوط، دفاع کند.(۲)

۱۴. حاکمیت اکثریت بر اقلیت، جانشین و بدلی برای توافق کل آراست و عقل عملی توجیه‌کنندهٔ آن در موارد عدم امکان حصول اجماع و توافق آرا می‌باشد.(۳)

حائری بر اساس مقدمات فوق، نتیجه می‌گیرد که آموزه مالکیت مشاع در عین حفظ استقلال و آزادی افراد و بی‌توسل به قرارداد اجتماعی که به لحاظ تاریخی نیز تحقق آن مشکوک است و همه افراد و نسلها را نیز در بر نمی‌گیرد، حاکمیت ملی را برای جوامع بشری به ارمغان می‌آورد.

او سپس به مقایسهٔ جامعهٔ اسلامی و جامعهٔ دموکراتیک پرداخته و امتیازات مردم‌سالاری، مبتنی بر مالکیت مشاع را بر نظامهای دموکراتیک غربی برمی‌شمارد. به این دلیل نخست به طور گذرا رهیافت تعدیلی در مقایسهٔ اسلام و دموکراسی را که درصدد اثبات همسانی و سازگاری کامل اسلام و دموکراسی است به دلیل جنبه‌های معذرت‌خواهانه و توجیهات ناموجّه آن طرد می‌کند. به اعتقاد وی تنها روش تحقیق منطقی، این است که نظرگاههای بنیادین اسلام راکه در شکل‌گیری تاریخی جوامع انسانی مداخلهٔ مستقیم دارند، با دیگر نظریات مقایسه و به سنجش خردمندانه آنها

---

۱. همان؛ ص ۱۱۸.

۲. همان؛ ص ۱۲۰.

۳. همان؛ ص ۱۲۴ـ۱۲۵.

بپردازیم. بر این اساس، جامعهٔ اسلامی از دو جهت بر نظامهای دموکراتیک برتری می‌یابد:

نخست؛ در جامعه اسلامی فرد هرگز ناگزیر نیست تا از فردیت و استقلال خود برای اقتدار دولت بگذرد؛ زیرا انسان در چهارچوب انسان‌شناسی اسلام، دارای شخصیت مستقل و برتر از همهٔ موجودات، جز خداوند می‌باشد و هر فردی از افراد انسان در انسانیت و موجودیت کاملاً مستقل از موجودیت همنوعان و هم‌جنسان خود می‌باشد. گذشته از این، موضوع تکالیف شرعی و اخلاقیات اسلام، افراد بوده و هرگز یک واحد جمعی مستقل از فرد، مورد شناسایی و خطاب اسلام نمی‌باشد.[۱] در حالی که در نظامهای دموکراتیک، جامعه یک واحد جمعی است و شهروندان اعضا و اجزا می‌باشند و رابطهٔ آنها با جامعه، رابطه کل و جزء است و این رابطه، در ماهیت خود وابستگی محض و عدم استقلال را ایجاب می‌کند. بنابراین، دموکراسی سیاسی نمی‌تواند به اصول موضوعهٔ خود که استقلال و آزادی فردی است، همه جا وفادار بماند و ناگزیر باید یک استبداد و بردگی جمعی را بپذیرد تا از این رهگذر بتواند قوانین و مقررات موضوعهٔ خود را به شهروندان تحمیل کند.[۲]

دوم؛ پلورالیسم که به معنای کثرت‌پذیری و تحمل آرا و عقاید مختلف و آداب و رسوم و فرهنگهای گوناگون است و از شرایط بنیادی دموکراسی شمرده می‌شود، یک پلورالیسم سیاسی است که در قلمرو حاکمیت و مرزهای داخلی یک کشور بر عهده گرفته و اجرا می‌شود. در حالی که پلورالیسمی که از احکام شریعت اسلامی استفاده می‌شود، حکمی نیست که تنها منحصر به نظام حکومتی و آیین کشورداری باشد، بلکه فراگیر تمام افراد و آحاد مکلفین در تمام زمانها و مکانها می‌باشد.[۳]

آموزهٔ مالکیت مشاع، بر پایهٔ تقریر بیان شده، تعریفی جدید از جامعه، سیاست و حکومت ارائه کرده و با مقدم ساختن فرد بر دولت، بنیانی برای اقتدار مدنی با الهام از نصوص و تعالیم دینی تأسیس کرده است که در آن فرمانروایی از خواست مردم نشأت

---

۱. همان؛ ص ۱۵۵ـ۱۶۰.

۲. همان؛ ص ۱۶۱.

۳. همان؛ ص ۱۶۳ـ۱۶۵.

می گیرد و به این اعتبار، از نظریه‌های مردم‌سالاری دینی محسوب می‌شود. توصیف به وصف «دینی» به لحاظ تفاوتهایی است که در بالا بیان شد و به اعتقاد صاحب آن، موجب تمایز و حتی برتری آن نسبت به نظامهای دموکراتیک غربی شده است. آیا این برداشت به لحاظ منطق درونی استحکام لازم را دارد و قادر است، دشواریهای نظری مربوط به رابطه فرد و دولت را بر طرف سازد؟ پاسخ این پرسش در سطور آینده دنبال خواهد شد.

۴. ظرفیت و امکانات

بررسی و سنجش ظرفیت و امکانات آموزهٔ مالکیت مشاع، برای حل دشواره مشروعیت و معضلات مربوط به رابطه فرد و دولت و در نهایت، توجیه مردم‌سالاری چنانکه در آغاز اشاره شد، هدف اصلی این نوشتار است. باتوجه به ابهامات موجود دربارهٔ مردم‌سالاری نخست به ایضاح این مفهوم می‌پردازیم.

مردم‌سالاری معادل با دموکراسی، از جمله مفاهیمی است که تاکنون مورد تعریفهای گوناگونی قرار گرفته است. این گوناگونی، تا حدی ناشی از قدمت تاریخی این واژه و کاربردهای متنوع آن از دوران کلاسیک تا به حال می‌باشد. بنابراین، توجه به اشتقاق و یا تبار این واژه، برای تعریف آن راهگشا نیست و نمی‌توان ذات مشخصی برای آن در نظر گرفت.[۱]

هانتینگتون تعاریف مختلف دموکراسی را در سه دسته اصلی جای داده است: نخست، تعاریفی که دموکراسی را بر حسب منابع قدرت برای حکومت تعریف می‌کنند، دوم، تعاریفی که آن را بر پایه مقاصدی که حکومت در پیش می‌گیرد، معرفی کرده و درنهایت، تعاریفی که دموکراسی را رویّه یا روال خاصی از حکومت در نظر می‌گیرند. تعریف اخیر، نخستین بار توسط شومپیتر پس از نقد برداشت سدهٔ هجدهمی از دموکراسی مطرح شد.[۲] به نظر وی این برداشت را چنین می‌توان خلاصه کرد:

---

۱. دو بنوا؛ ص ۱۲۰.
۲. هانتینگتون؛ ص ۸

روش دموکراتیک عبارت از آن نظم نهادی برای نیل به تصمیمات سیاسی است که به واسطه واداشتن خود مردم به تصمیم‌گیری درباره مسائل خود، از طریق انتخاب افرادی که باید به منظور تحقق بخشیدن به اراده او گرد هم آیند، به خیر عمومی تحقق می‌بخشد.[۱]

در این تعریف دموکراسی بر حسب «اراده مردم» که ناظر به منبع قدرت است و «خیر عموم» که بیانگر هدف می‌باشد، تعریف شده است. شومپیتر با نقد این دو عنصر، عنصر رویّه یا روال کار را، برجسته ساخته و بر این اساس دموکراسی را چنین تعریف کرده است:

روش دموکراتیک ترتیبات سازمان‌یافته‌ای است برای نیل به تصمیمات سیاسی که در آن افراد از طریق انتخابات رقابت‌آمیز و رأی مردم، به قدرت و مقام تصمیم‌گیری رسند.[۲]

به نظر می‌رسد دریافت فوق از دموکراسی، نسبتاً فراگیر بوده و می‌تواند میزانی برای سنجش ظرفیت مردم‌سالاری یک نظریه یا نظام سیاسی به کار رود. رابرت دال با چنین دریافتی از دموکراسی تلاش کرده است، شاخصهایی برای دقت بیشتر چنین سنجشی ارائه کند. این شاخصها عبارتند از: برابری سیاسی، مشارکت فعال و مؤثر، فهم روشنگرانه، مهار و کنترل نهایی عوامل اجرایی و فراگیری و شمول نسبت به همگان. به نظر دال، هرگاه نظامی بتواند چنین شاخصهایی را به طور کامل تأمین سازد، آن نظام نیز به طور کامل؛ مردم‌سالارانه خواهد بود.[۳]

آموزهٔ مالکیت مشاع بر اساس تقریر گذشته، در صدد تئوریزه کردن نوعی از مردم‌سالاری است که شاخصهای فوق را تا حد زیادی تأمین می‌سازد. از این منظر، همه مالکان مشاع از حق یکسانی برای گزینش نمایندگان خود بهره‌مند می‌باشند. و همگان دارای حق مشارکت مؤثر در تصمیم‌سازیها خواهند بود. با توجه به تعریفی که این آموزه از حکومت ارائه کرده و آن را منشعب از ریشه حکمت و به معنای تدبیر اندیشمندانه و

---

۱. کوئینتن؛ همان، ص ۳۰۶.

۲. همان؛ ص ۳۴۰ ؛ نیز پیشین، ص ۹.

۳. دال؛ ۱۹۹۷، ص ۱۰۹.

عادلانه و تمشیت صمیمانهٔ امور داخلی و خارجی شهروندان یک پهنای سیاسی جغرافیایی گرفته است.[۱] عنصر فهم روشنگرانه نیز در این الگو، از مردم‌سالاری ملحوظ می‌باشد. تأکید بر نقش و کارویژه نمایندگی حکومت، برای مردم نیز کنترل عوامل اجرایی را در پی خواهد داشت. در مورد شاخص اخیر؛ یعنی فراگیری و شمول نسبت به همگان با توجه به سکوت آن نسبت به تفکیک براساس مذهب یا جنسیت می‌توان گفت، فعالیت و مشارکت سیاسی در نظام مبتنی بر آموزهٔ مالکیت مشاع، فاقد محدودیتهایی از قبیل جنسیت و مذهب خواهد بود.

بر پایه تحلیل فوق، ظرفیت این آموزه برای تأسیس و مشروعیت بخشیدن به مردم‌سالاری بسیار زیاد است، و در میان نظریه‌های موجود دربارهٔ حاکمیت در اندیشه سیاسی معاصر، شیعه از این نظر برترین مرتبه را داراست. بنابراین، در صورتی که این آموزه، از لحاظ منطق درونی دارای انسجام لازم بوده و قادر به حل دشواریهای مربوط به رابطه فرد و دولت باشد، از نظر توجیه مردم‌سالاری از نظریه‌های موفق ارزیابی می‌شود. در ادامه، به بیان دشواریها و نارساییهایی که در این‌باره وجود دارد خواهیم پرداخت.

۵. دشواریها و نارساییها

آموزهٔ مالکیت مشاع با بازگشت به سنت تفکر فلسفه سیاسی، با بهره‌گیری از مفاهیم موجود در ذهنیت سیاسی شیعه ارائه شده است. سنتی که در جهان اسلام سده‌های بسیاری، متروک و متوقف مانده بود و پس از درخششی اندک، در دوران مشروطه بویژه توسط میرزای نائینی، مهجور افتاد. کتاب حکمت و حکومت به لحاظ تلاش برای افروختن مجدد شمع فلسفهٔ سیاسی؛ به امید تداوم این اسلوب تفکر نگاشته شده است. طبیعی است، گشودن باب چنین مباحثی به معنای پذیرفتن دشواریها و امکان نارساییهاست. از این رو مؤلف گرانقدر (که خدای روانش خوش دارد) خود از «پویندگان راه تحقیق» تمنا کرده است تا «آنچه از لغزشها و گزافه‌گوییهای این نوشتار» به نظرشان می‌رسد،

---

۱. حائری؛ همان، ص ۵۷.

انتشار دهند.[۱]

۱. نگرش سنتی به سیاست و حکومت: در این‌باره نخست، اشاره به این نکته لازم است که این آموزه در چهارچوب نگرش سنتی به سیاست و حکومت مطرح شده است. از این منظر حکومت، نه مثل یک نهاد، بلکه بسان فرد یا افراد حاکم نگریسته می‌شود و پرسش «چه کسی باید حکومت کند؟» اصالت می‌یابد. این نوع نگرش به سیاست و حکومت در دوران جدید با درک الزامات مربوط به دولت، جای خود را به نگرش نهادی داده و پرسش «چگونه باید حکومت کرد؟» اهمیت یافته است. به نظر رسد پردازش این آموزه در غیاب شرایط امکان این نوع نگرش، طراحی شده و در پردازش آن توجهی به این الزامات و دشواریهای ناشی از آن نشده است. از این رو هرگز این پرسش که چرا اصحاب قرارداد اجتماعی، هویت مستقلی را برای جامعه سیاسی و دولت در نظر گرفته‌اند مطرح نکرده است.

چنانکه اشاره شد، دشواره مهم از نظر اینان، جمع میان آزادی فرد و اقتدار دولت بوده است. از این دیدگاه فردیت انسان که مبتنی بر عواطف و امیال نخستین اوست، مقتضی رهایی او از هرگونه سلطه است. در عین حال، نظم اجتماعی مستلزم محدود کردن این آزادی در موارد تعارض است. دامنهٔ این اقتدار نیز، گاه تا حدی است که با بنیادی‌ترین میل انسانی یعنی صیانت نفس تعارض می‌یابد. برای مثال، دفاع از وطن و سرزمین ممکن است به کشته شدن فرد یا افراد منتهی شود یا اینکه امنیت جامعه مقتضی از میان بردن عده‌ای یا مجازات آنان شود. علاوه بر این، ایجاد نظم، مبتنی بر تنظیم قواعد و اجرای آن و داوری در مورد تخلف از آنهاست و همهٔ این موارد مستلزم فردیت و آزادی انسان می‌باشد.

فیلسوفان سیاسی کلاسیک، انسان را مدنی بالطبع تلقی کرده و معتقد بودند، سعادت انسان از مجرای فضایل اخلاقی در مدینه حاصل می‌شود، از این دیدگاه حکومت ابزاری لازم برای تأمین مصلحت و خیر عمومی که همان رسیدن به فضایل اخلاقی است محسوب می‌شد. و حقانیت صدور فرمان و اعمال قدرت توسط حاکم برهمین اساس،

---

۱. همان؛ ص ۲۱۴.

توجیه و مشکل آزادی فرد و اقتدار دولت حل می‌شد. هر چند از نظر اینان نیز شهر (polis) دارای نوعی شخصیت مستقل و مقدم بر فرد بود و خیر و مصلحت آن بر افراد تقدم داشت. در این نگرش، تأمل درباره حاکم و اوصاف و ویژگیهای آن اصالت داشت و اگرچه سخن از انواع نظامهای سیاسی و اقسام حکومت مطرح می‌شد، ولی در این تقسیم نیز تعداد افراد حکومت‌کننده یک معیار اصلی بود.

در دوران جدید با تحول نگرش به هستی و انسان و اصالت یافتن فرد، توجیهات گذشته و سنتی درباره مبنا و شیوهٔ حکمروایی، مورد تردید واقع شد. دشواره رابطه میان فرد و دولت در چهارچوب همین برداشت جدید مطرح و شرایط امکان برای اندیشه‌های جدید فراهم می‌شود. فرض وضع طبیعی و گذار از این وضعیت به جامعهٔ سیاسی و نقش قرارداد اجتماعی در این گذار و شکل‌گیری لویاتان یا هیأت حاکمه در چنین شرایطی امکان طرح می‌یابد. گذشته از این، پیوند همبسته میان نظم اجتماعی و تمرکز در اعمال قدرت و از میان برداشتن پراکندگی منابع اقتدار که در شرایط خاص گذار از دولت ـ امپراتوری به دولت ـ ملت جدید ضرورت آن احساس شد، نگرش نهادی به قدرت را تقویت کرد و فرض یک هویت مستقل برای جامعه را ضرورت بخشید. اصحاب قرارداد، در چهارچوب چنین شرایط و دشواریهایی نظریه خود را مطرح کردند. در حالی که آموزهٔ مالکیت مشاع در غیاب این شرایط، طراحی شده است. بنابراین، هرگز توانایی حل آن دشواریها را نخواهد داشت. به بیان دیگر پرسمان حائری در جهتی معکوس با پرسمان امثال هابز، لاک و روسو قرار دارد و بنابراین، آموزه حائری قادر به حل مسائل و مشکلات آنان نمی‌باشد.

این امر به نوبه خود، باعث سوء تفاهم نسبت به بعضی از مفاهیم استعمال‌شده یا دریافت ناصحیح از آنها شده است. مثلاً روسو در صدد است تا به نوعی اتحاد ارادهٔ همگانی را با ارادهٔ فردی تقویت کند، به‌گونه‌ای که تقابل میان ارادهٔ فرد و دولت را منتفی کند. این بعد از اندیشه روسو، در دیدگاه حائری مورد توجه قرار نگرفته است. به همین دلیل هیأت حاکمهٔ روسو که ناظر به افراد نیست، بلکه مراد از آن کلیت نهاد دولت می‌باشد، مجموعهٔ افراد حاکم تعبیر یا تفسیر شده‌اند.

با مقدمه فوق می‌توان به این نتیجه‌گیری خطر کرد، که اندیشه حائری به رغم بهره‌گیری از بعضی از مفاهیم جدید، همچنان متعلق به دوران قدیم بوده و از درک الزامات جدید و چاره‌جویی برای حل آن، عاجز می‌باشد. از این رو سنجش امکانات و ارزیابی این آموزه، بایستی در چهارچوب شرایط امکان خود آن صورت گیرد و تفسیر و همچنین ایرادهای آن از نظریه‌های جدید؛ چندان نباید جدی تلقی شود. توجه به این نکته در پرهیز از مناقشات بیهوده که به دلیل تفاوت مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی راه به جایی نمی‌برد، بسیار مهم است. بنابراین، در ادامه همّ خود را مصروف ارزیابی منطق درونی این نظریه و مفاهیم آن در توجیه مردم‌سالاری می‌کنیم.

۲. نارسایی مفهوم مالکیت: از آنجایی که مفهوم مالکیت از مفاهیم کلیدی این آموزه است، نخست لازم است تا دربارهٔ این مفهوم و امکان توجیه حق اعمال قدرت و فرمانروایی بر پایهٔ حق طبیعی مالکیت، بحث شود. حائری بدان دلیل که این حق، برخاسته از نیاز طبیعی انسان به تصرف مکانی برای زیست خود می‌باشد، آن را متصف به وصف طبیعی کرده است. ولی سخنی درباره ساز و کار تبدیل این تصرف، به اختصاص و تعلق به یک فرد و نیز حدود و ابعاد آن نرانده است. آیا صرف تصرف زمینی، موجب اختصاص مالکانه خواهد شد یا اینکه کار و تلاش فرد موجب این اختصاص خواهد شد؟ به نظر افرادی چون اصحاب قرارداد و مرتضی مطهری کار و تلاش انسان واسطه تبدیل این تصرف به مالکیت می‌باشد.[۱] حدود و ابعاد این حق نیز، بستگی به میزان نیاز و تلاش او دارد. در واقع، چنانکه لاک نیز اشاره کرده است، طبیعت برای مالکیت حدی قرار داده است و آن، تا آنجاست که کار آدمی می‌تواند در آن اثر کند و تا آنجاکه برای آسایش او لازم است.

با پذیرش و التزام به مبنای فوق درباره مالکیت، حدود مالکیت طبیعی اعم از انحصاری و مشاع آن بسیار محدودتر از قلمرو سرزمینی است که تشکیل‌دهندهٔ یک کشور است. بنابراین، تلقی کشور به عنوان فضای مالکانه مشاع دچار ایراد خواهد شد. به بیان دیگر، حدود و مرزهای یک کشور بسیار بیشتر از قلمرو مالکیت طبیعی خواهد

---

۱. لاک، جان؛ ۱۳۷۹، ص ۱۱۹، روسو؛ همان؛ ص ۱۲۹، مطهری؛ ۱۳۶۸، ص ۵۳.

بود. گذشته از این، اگرچه تحفظ بر قلمرو مالکیت طبیعی در تمدنهای اولیه امکانپذیر بوده است ولی با پیشرفت انسان و ابزارهای سلطه بر طبیعت، این ترتیب به هم ریخته و صورتهای قراردادی مالکیت پدیدار شده است. مالکیت جمعی از اقسام این نوع مالکیت می‌باشد که بخش مهمی از سرزمین یک کشور را شامل می‌شود و در فقه شیعه نیز از آن به «انفال» یاد شده است. این بخش اگرچه در مالکیت عموم است، ولی نمی‌توان آن را از قبیل مالکیت مشاع تلقی کرد. بنابراین، به لحاظ صغروی، مقدمهٔ استدلال آموزه مالکیت مشاع، مخدوش خواهد شد.

۳. فروکاهی حاکمیت به مالکیت: صرفنظر از اشکال صغروی بالا، آموزهٔ مالکیت مشاع به لحاظ کبروی؛ یعنی توجیه حق اعمال قدرت بر اساس مالکیت نیز، قابل مناقشه به نظر می‌رسد. به طور خلاصه، این آموزه مستلزم فروکاستن حق حاکمیت به مالکیت می‌باشد و چنین کاری دشواریهای بسیاری را درپی دارد. زیرا حق مالکیت بر اشیاء، تنها توان تصرف در دارایی، که از مقوله اشیاء است، را در پی دارد. به بیان بهتر، فرد می‌تواند به موجب مالکیت در داراییهایش برطبق اراده تصرف کند. البته، در صورتی که مالکیت مشاع باشد، این تصرف بایستی با رعایت رضایت دیگران باشد. بنابراین، مالکیت موجب حق تصرفی نسبت به اشخاص، جز در جلوگیری از تعدی به دارایی فرد، نخواهد بود. در حالی که موضوع حاکمیت در درجهٔ اول، اشخاص می‌باشند و دشواره مشروعیت نیز ناظر به توجیه همین مطلب است. به تعبیر روسو حق حاکمیت، باگسترش دایره شمول خود از اتباع به زمینهایی که آنها در تصرف دارند، هم اموال و هم اشخاص را در بر می‌گیرد.[1] حال آنکه در آموزهٔ مالکیت مشاع، حکومت به واسطه املاک بر اتباع سلطه پیدا می‌کند.

حتی با تنزل از این فرض و پذیرش اینکه موضوع حاکمیت، اشخاص نیستند بلکه سرزمین و داراییهاست، این پرسش مطرح می‌شود که گذار از اقتدار بر اموال بر اشخاص چگونه صورت گرفته است؟ روشن است که حکومت به تبع سرزمین بر اشخاص حکمرانی می‌کند، ولی آیا حق مالکیت که تنها اقتدار بر اشیاء را در پی دارد، می‌تواند

---

۱. روسو؛ همان؛ ص ۱۳۲ـ۱۳۳.

اعمال قدرت بر اشخاص را نیز توجیه کند؟ به نظر می‌رسد این آموزه پاسخ مشخصی برای این پرسش ندارد. به هر حال، چون اعمال قدرت، بر اشخاص صورت می‌گیرد، توجیه آن نیز بایستی بر پایه اراده و حق اشخاص بر امر کردن بر خود صورت گیرد. در غیر این صورت حاکمیت بر اشخاص موجه نخواهد بود. نظریهٔ قرارداد اجتماعی نیز برای حل این دشواری مطرح شده است.

۴. ناتوانی از توجیه اقتدار دولت: آموزهٔ مالکیت مشاع در توجیه اقتدار حکومت با اشکال دیگری نیز مواجه است. چنانکه بیان شد حکومت از این منظر، تنها نقش وکالت شهروندان را بر عهده دارد و استقلال و فردیت انسان در تشکیل حکومت هرگز نادیده انگاشته یا فرو کاسته نمی‌شود. بر این اساس، هرگونه اقدامی که به منزلهٔ از بین بردن استقلال و فردیت انسان باشد ناموجّه خواهد بود. حال آنکه بیشتر اقدامات دولت مانند کنترل عبور و مرور افراد، سربازگیری، اخذ مالیات، مجازات و تنبیه مجرمان، دفاع از سرزمین، جنگ و صلح، قانونگذاری به طور مستقیم یا غیر مستقیم، مستلزم محدود کردن استقلال و آزادی فرد است. به بیان آشکارتر آیا وکیل حق محدود ساختن موکل خود و سلب استقلال از او را داراست؟ بنابراین، در صورتی که، ماهیت حکومت را از نوع وکالت قلمداد کنیم، دامنهٔ اقتدار آن بسیار محدودتر از اختیارهای لازم برای یک دولت کار آمد و حتی نهادهای کوچک آن، مانند شهرداری که بیشتر با اموال و زمین سرو کار دارد، می‌شود.

بر پایهٔ تشبیه حکومت با وکیل ورثه متوفی، چنانکه دکتر حائری به آن استناد کرده است، دامنهٔ اقتدار حکومت مبتنی بر این آموزه، حتی با هیأت مدیره یک شرکت تعاونی قابل مقایسه نیست؛ زیرا شرکت تعاونی نیز واجد شخصیت حقوقی است و به موجب قراردادی که بین اعضا منعقد شده است دارای اختیاراتی است که به موجب آن می‌تواند بر اعضا اعمال نفوذ کند. در حالی که وکیل ورثه متوفی، هرگز چنین حقی را نسبت به ایشان دارا نیست. بر اساس همین دشواریهاست که فرض شخصیت حقوقی و مستقل برای جامعه و دولت ضرورت یافته است.

فرض مالکیت مشاع، حتی اگر بتواند حق امر کردن را برای حکومت در بر داشته

باشد، از اثبات ضرورت انحصار و تمرکز در اعمال اقتدار، ناتوان به نظر می‌رسد. زیرا مالکان مشاع اگرچه ممکن است به رهنمود عقل عملی به ضرورت تشکیل یک حکومت پی ببرند، ولی اینکه تمامی اقتدارها در آن متمرکز شود، منوط به رضایت و توافق همگان است و این نوعی بازگشت به اندیشهٔ قرارداد اجتماعی خواهد بود.

این ایراد دربارهٔ اعتبار رأی اکثریت نیز، مطرح‌شدنی است. زیرا بر فرض که مالکان مشاع، حق انتخاب وکیل و یا وکلایی را برای سامان دادن امور خود دارا باشند. ولی این انتخاب نمی‌تواند بدون اجماع و توافق همگان صورت گیرد و صرف رهنمود عقل عملی به اینکه در غیر این صورت، چاره‌ای وجود ندارد، توجیه‌کنندهٔ محدودسازی حق اقلیت نخواهد بود؛ به همین دلیل است که روسو اعتبار رأی اکثریت را بدون یک قرارداد قبلی مخدوش دانسته است.

۵. ابهام در ارتباط نهاد دین و دولت: آموزهٔ مالکیت مشاع هر چند بر پایه نوعی نگرش عرفی به سیاست و حکومت بنا شده است و هرگونه برداشت شرعی نسبت به حکومت و سیاست را مخدوش می‌داند، در عین حال، رابطهٔ مطلوب میان نهاد دین و دولت را به خوبی ترسیم نکرده است. تجربهٔ مردم‌سالاری در غرب و جهان اسلام نشان داده است که بخش مهمی از دشواریها از همین ابهام نشأت می‌گیرد و هرگونه تلاش فکری برای مردم‌سالاری، بایستی نگاهی به نسبتِ میان این دو نهاد داشته باشد.

حائری بعضی از مقدمات لازم برای این بحث را به گونهٔ بی‌سابقه‌ای تأسیس کرده است. نخست اینکه او حکومت را فاقد یک نوع حقیقت شرعیه دانسته و آن را امری کاملاً عرفی تلقی کرده است. از این دیدگاه چنانکه پیشتر نیز اشاره شد، احکام شرعی هیچ‌گونه دلالتی بر ضرورت شرعی تشکیل یک حکومت و نظام اجرایی ندارد و حکومت اسلامی «سخنی آشفته و ناسنجیده» است.[1]

علاوه بر این، او رابطه فقه و سیاست را از منظری انتقادی، بررسی کرده است و به این نتیجه رسیده، که ارتباط این دو بسیار حداقلی است و از حد بیان بعضی از احکام کلی دربارهٔ بعضی از موضوعات سیاسی فراتر نرفته و فقیهان یا رهبران مذهبی به اعتبار

---

۱. حائری؛ همان؛ ص ۱۶۷.

دانش فقهی خود، هرگز شایستگی تصدی مقام سیاستمداری را ندارند.[1]

از این دو مقدمه به آسانی می‌توان تفکیک و استقلال نهاد دین از سیاست را استنتاج کرد. با طرد ادلهٔ مربوط به اثبات ولایت فقیه، چنانکه بخش اخیر کتاب به آن اختصاص یافته است، تردیدی در نظر مؤلف مبنی بر تفکیک این دو نهاد از یکدیگر، باقی نمی‌ماند. در عین حال در جایی، صریحاً اظهار داشته است که فقیه، می‌تواند در قضیهٔ کبرای بعضی از مسائل سیاسی که جنبه فقهی و شرعی هم دارد، اظهار رأی و فتوا کند.[2] اکنون جای این پرسش باقی است که ساز و کار این اظهار نظر چگونه است و ضمانت اجرای آن چگونه خواهد بود؟ این پرسش بی‌پاسخ مانده است.

اضافه بر این، پرسشهای دیگری از این قبیل نیز، جای طرح دارد که آیا اقتدار مالکان مشاع، مقید به شریعت و سازگاری با احکام شریعت می‌باشد یا نه؟ و آیا تصمیمهای ناسازگار با شریعت آنان نافذ خواهد بود؟ در صورت محدودیت قلمرو اقتدار به شریعت و احکام فقهی، ساز و کار تضمین آن چیست؟ فقدان پاسخ روشن به این پرسشها موجب ابهام پیش‌گفته شده است.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مردم‌سالاری که الگوی جدیدی از توزیع قدرت است، از موضوعات جدی در اندیشهٔ سیاسی معاصر شیعه است که حداقل از دوران مشروطه به این طرف، همواره مطرح بوده است. از میان نظریات گوناگونی که دربارهٔ تأسیس بنیاد نظری برای این الگو با الهام از مبانی دینی مطرح بوده‌اند، آموزهٔ مالکیت مشاع اهمیت بیشتری داراست. این اهمیت نخست به دلیل رویکرد فلسفی آن بوده و در درجهٔ بعد، تأکیدی که بر نقش خواست مردم در حقانیت و توجیه اقتدار سیاسی دارد. بنابراین، بررسی ظرفیت آن برای تأسیس بنیانی مشروع برای اقتدار مدنی در این نوشتار مورد توجه قرار گرفت.

چنانکه بیان شد این دکترین بر نقد مبانی بدیل مشروعیت، بویژه مبنای الهی و

---

۱. همان؛ صص ۸۰ـ ۸۱، ۲۱۳، ۲۱۴.
۲. همان؛ ص ۲۱۳.

قرارداد اجتماعی استوار است، و درون‌مایهٔ آن توجیه اقتدار و حق اعمال قدرت بر پایه مالکیت مشاع شهروندان می‌باشد. بر این اساس مفاهیم جامعه، حکومت، ملت، کشور و حاکمیت مورد تعبیر و تفسیر قرار گرفته و حکومت، ماهیتی جز وکالت شهروندان ندارد.

در ارزیابی کلی می‌توان گفت، این نظریه به اعتبار ابتنای حق اعمال قدرت بر اساس خواست مردم، از ظرفیت بالایی برای توجیه مردم‌سالاری برخوردار است. درعین‌حال، با بعضی نارساییها و پاره‌ای دشواریها روبروست که اعتبار آن را مخدوش می‌سازد. بعضی از این نارساییها ناشی از نگرش سنتی آن، به رابطه فرد و دولت و حکومت و سیاست بوده و به همین دلیل، فاقد توانایی لازم برای طرح پرسمان و حل مشکلات مربوط به دولت جدید می‌باشد. بعضی دیگر از این مشکلات، جنبه صغروی داشته و معطوف به مفاهیم آن، بویژه مفهوم مالکیت است. فروکاستن حاکمیت به مالکیت، ناتوانی از توجیه اقتدار دولت و ابهام در ارتباط میان نهاد دین و دولت نیز از دیگر مشکلات این آموزه می‌باشد.

جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در نظام مشارکت سیاسی

● حجت الاسلام والمسلمین سید حسن اسلامی

چکیدهٔ مقاله

زندگی اجتماعی انسان، مستلزم گذشتن از پاره‌ای آزادیهای شخصی و سپردن قدرت خود به نهاد متمرکزی است به نام حکومت. هدف از این کار آن است که قدرتهای فردی در جایی متمرکز شود و به سود همگان عمل کند. اما در عمل آنچه که رخ می‌دهد، آن است که قدرت متمرکز در اختیار عده‌ای خاص قرار می‌گیرد و آنان بر ضد صاحبان واقعی قدرت از مزایای قدرت بهره‌مند می‌شوند و شهروندان آزاد را به اسیرانی بی‌قدرت تبدیل می‌کنند. این مهمترین پارادوکس قدرت است که در طول تاریخ بر ضد صاحبان خود عمل کرده است. آخرین یافتهٔ بشر برای بهره‌مندی از قدرت جمعی و در عین حال پرهیز از خطر قدرت متمرکز، استفاده از مشارکت سیاسی است که گوهر دموکراسی به شمار می‌رود. مشارکت سیاسی کوششی است برای حضور در همهٔ عرصه‌های اعمال قدرت با هدف هدایت آن و ممانعت از سوء استفاده از قدرتمندان و مجریان قدرت. در نظام اسلامی مهمترین مکانیزم کنترل و ادارهٔ قدرت و مقابله درست با خطرات تمرکز قدرت، اصل بنیادین امر به معروف و نهی از منکر است. این اصل بر خلاف پاره‌ای بدفهمیها نه به معنای مداخله در امور خصوصی دیگران است و نه منحصر به مسائل عبادی فردی و نه در اختیار قشر خاصی از جامعه. امر به معروف و نهی از منکر به معنای احساس مسئولیت در همهٔ عرصه‌های اجتماعی یا حوزه عمومی است و حق همه شهروندان است تا از طریق اعمال آن، خود سرنوشت خویش را رقم بزنند و مانع چیرگی شریران شوند. امر به معروف و نهی از منکر به معنای اعمال قدرت در حکومت و حفظ حقوق شهروندی خویش است.

کلید واژه‌ها: امر به معروف و نهی از منکر، مشارکت سیاسی، قدرت، تمرکز قدرت، فساد قدرت، حکومت.

فرضیه بحث

فرض اصلی این نوشته، آن است که انسان همواره دنبال سعادت است و سعادت غایی، تنها از طریق همزیستی با دیگران و در جامعه یا بـه تـعبیر ارسـطو، در «شـهر» حـاصل می‌شود. زندگی اجتماعی، مستلزم تن دادن به قواعد و مقرراتی است که مهمترین آنـها دست شستن از آزادیهای خـویش است. در حـقیقت، هـر کسـی در جـامعه از قـدرت شخصی خود به نفع قدرت حاکمه‌ای صرف نظر می‌کند، با این امید که قدرت خود را از طریق قدرت عالی اجتماعی اعمال کند. بدین ترتیب، قدرت لازم‌الاجـرایـی در جـامعه پدیدار می‌شود که از آن به حکومت نام برده می‌شود. اما این قدرت عالی در بسیاری از موارد، به جای آنکه منافع همه افراد جامعه را تأمین کند، در اختیار افراد معدودی قرار می‌گیرد و به قدرت‌زدایی کامل کسانی می‌انـجامد کـه خـود در حکـم بـانیان حکـومت بوده‌اند و به آن مشروعیت بخشیده‌اند. اینجاست که معضل اصلی حکومت یا پارادوکس قدرت، زاده می‌شود. از سویی همگان نیازمند حکومت هستند، و از سوی دیگر همینکه حکومت تشکیل شد، چونان ابزاری برنده و کشنده، تنها در دست یک اقلیت قدرتمند قرار می‌گیرد و آنان از آن بهره‌های اختصاصی می‌برند. تنها راه برخورداری عـمومی از حکومت و حفظ خویش از زیانهای آن، مشارکت سیاسی در همهٔ ابـعاد آن است. ایـن مشارکت به نامهای گوناگونی بیان شده است، اما در نظام فکری اسلام، مهمترین شکل چنین مشارکتی، امر به معروف و نهی از منکر است. امر به معروف و نهی از منکر، تنها

مکانیزمی است که همهٔ شهروندان را از مزایای قدرت سیاسی برخوردار می‌سازد و آنان را از خطر تمرکز قدرت در دست یک اقلیت سیاسی یا اقتصادی، حفظ می‌کند. لذا، در این نوشته به بسط دو نکته پرداخته می‌شود. نخست، ضرورت حکومت و دیگری، راه مقابله با فساد قدرت که زاده تمرکز قدرت است و از طریق امر به معروف و نهی از منکر حاصل می‌شود.

مشارکت سیاسی

مقصود از مشارکت سیاسی، آن است که فرصتی برای همهٔ شهروندان فراهم شود، تا آنان بتوانند در مسائلی که با زندگی آنان سر و کار دارد، تصمیم‌گیری کنند و یا تصمیمات حاکمان را، مورد ارزیابی و نقض و ابرام قرار دهند. نیز می‌توان به سادگی گفت که مقصود از مشارکت سیاسی، «شرکت جستن در سیاست است».[۱] این مشارکت دارای سطوح مختلفی است، از اظهار نظر درباره کاندیداهای شورای شهر گرفته، تا بحث دربارهٔ سیاستهای کلان کشور:

> ساده‌ترین شکل مشارکت سیاسی رأی دادن شهروندان به احزاب، افراد و سیاستها است. اشکال دیگر مشارکت سیاسی عبارتند از: مبارزات انتخاباتی، اعمال نفوذ بر سیاستمداران، تشکیل گروههای نفوذ و احزاب سیاسی.[۲]

مشارکت به این معنا از اواخر قرن نوزدهم، در غرب آغاز شد و امروزه از شاخصه‌های دموکراسی به شمار می‌رود. حال، جای طرح چند پرسش اساسی دربارهٔ مشارکت سیاسی است، نخست آنکه، چگونه متفکران عرصهٔ سیاست، به این مفهوم رسیدند؟ دیگر آنکه، این مشارکت تا چه حدی مطلوب است؟ و سوم اینکه، بزرگترین جلوه مشارکت سیاسی در جامعه اسلامی چیست؟ در ادامهٔ این نوشته کوشش می‌شود، به این پرسشها پاسخ داده شود.

مشارکت سیاسی، گوهر دموکراسی است که ارزشی مسلم و به رسمیت شناخته

---

1. *The Concise Oxford dictionary of politics, Iain Mclean, Oxford*; p. 362.

۲. بشیریه، حسین؛ درسهای دموکراسی برای همه؛ ص ۱۳۹ـ۱۴۰.

شده است. امروزه بیشتر نظامهای سیاسی دنیا، خود را «دموکراتیک» می‌دانند. حتی کشورهایی که رسماً نظامهای دموکراتیک غربی یعنی نظامهای سیاسی بورژوایی و سرمایه‌داری را محکوم می‌کردند و خود را نماینده پرولتاریا یا طبقه کارگر می‌دانستند و از دیکتاتوری پرولتاریا دفاع می‌کردند و نظام تک‌حزبی را بر کشورهای خود حاکم ساخته بودند، باز بر شیوه حکومت خود صفت دموکراتیک می‌گذاشتند و نظام خود را «سوسیالیسم دموکراتیک» یا «استبداد دموکراتیک» می‌نامیدند. این دوگانگی چنان آشکار بود که پاره‌ای از صاحب نظران آن را پارادوکس «دموکراسی توتالیتر» نامیده‌اند.[۱] حتی اسلامگرایی، چون «ابوالاعلی مودودی» که دشمنی آشکار خود را با غرب و نظامهای سیاسی آن اعلام می‌داشت و مدعی بود که دموکراسی عبارت است از «خداوندگاری انسان بر انسان»[۲] و چنین نظامی «بنیاد همه بدبختیها»[۳] به شمار می‌رود و اسلام به این معنا هیچ نسبتی با دموکراسی ندارد[۴] و حتی نظام سیاسی اسلام را از دو جهت (تسلط بر همه ارکان زندگی، و نظام تک‌حزبی)، با نظامهای فاشیستی و کمونیستی مشابه می‌دانست،[۵] باز پس از کش و قوس بسیار، به ارزش دموکراسی تن می‌داد و پس از بر شمردن ویژگیهای نظام مطلوب خود، می‌گفت که با اینهمه، نظام حکومتی اسلام، به معنای خاصی دموکراتیک است[۶] و آن را از نظامهای استبدادی و تئوکراتیک متمایز می‌ساخت.[۷] در روزگار ما، دموکراسی چنان مقام ارجمندی یافته است که حتی فاشیستهای نامدار که در تحقیر دموکراسی سخنها می‌راندند و آن را یا ترفند بورژوازی معرفی می‌کردند، یا حاکمیت عوام و غوغا، باز خود را دموکرات می‌دانند. اینک، تنها عده‌ای متفکران اصیل که سودای فریب توده‌ها و کسب قدرت سیاسی را ندارند، و در عین حال به دلایل فکری، مخالف دموکراسی هستند، با صراحت از زوال ارزشهای

---

1. L. Pals Daniel; *Seven Theories of Religion*; p.150.

۲. المودودی، ابوالاعلی؛ نظریة الاسلام و هدیه فی السیاسة و القانون و الدستور؛ ص ۲۳.

۳. همان؛ ص ۲۷.

۴. همان؛ ص ۳۴.

۵. همان؛ ص ۴۶، ۴۸.

۶. همان؛ ص ۲۵۹.

۷. همان؛ ص ۲۶۰.

والای انسانی در جوامع توده‌ای و مبتنی بر دموکراسی سخن می‌گویند. لذا کمتر کسی مانند «خوزه ارتگایی گاسِت» می‌تواند فیلسوفانه و بی‌هراس از عواقب سیاسی نظریه‌اش، همچنان مدافع اشرافیت فکری باشد و ادعا کند که دموکراسی، مروج میان‌مایگی و نتیجهٔ آن تسلط کمیت بر کیفیت است.[۱]

اما دموکراسی به سادگی، این مقام ارجمند را نیافته است و تنها پس از فراز و فرودهای تاریخی و فکری چنین جایگاهی به دموکراسی داده شده است. حال ببینیم که مشارکت سیاسی که محتوای اصلی دموکراسی است، چگونه قابل تقریر و دفاع است؟ سخن از مشارکت سیاسی و آرمان دموکراسی، مبتنی بر چند گزاره یا پیش‌فرض است که بدون آنها، نمی‌توان از این مقوله سخنی گفت و با انکار آنها سخن از مشارکت سیاسی بی‌معنا یا بی‌فایده است. پاره‌ای از این پیش‌فرضها عبارتند از:

۱. جامعه به حاکمان و محکومان یا فرمانروایان و فرمانبران تقسیم شده است. به این معنا که هر جا اجتماعی پدید آید، کسانی نقش حکمران را ایفا خواهند کرد و کسانی باید از آنان تبعیت کنند. ضرورت حکومت به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر همه را قانع می‌سازد تا بپذیرند که منافع آنان در وجود اصل حکومت است. اما این ضرورت لازمه‌ای دارد که پاره‌ای کسان را خوش نمی‌آید؛ همین که اصل حکومت پذیرفته شد و کسانی در رأس کار قرار گرفتند، در جامعه دوگانگی پدیدار می‌شود و انسانها به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ یعنی حاکمان و محکومان. مطلوب آن است که حکومت منافع همهٔ افراد جامعه را تأمین کند و نماینده جناح یا طبقه خاصی نباشد. اما ظاهراً در عمل، چنین نمی‌شود و عملاً این حکومت سخنگوی افرادی خاص خواهد شد و دیگران از آن بهره نخواهند برد. لذا با توجه به اینکه حکومت، خود نماینده و سخنگوی طبقه حاکم است، بر آن شدند تا اصل حکومت را براندازند و جامعهٔ بی‌حکومت پدید آورند.

این تقسیم افراد جامعه به حاکم و محکوم، در همهٔ جوامع وجود داشته و دارد و هر چند، در طول تاریخ شکل حکومتها دگرگون شده است، اما اصل این دوگانگی همچنان به قوّت خود پا برجاست. تاکنون هیچ راهی برای از میان برداشتن این رابطهٔ سلطه‌گری و

---

۱. اُرتگایی گاسِت، خوزه؛ پدیده ازدحام توده‌ها؛ به نقل از: مدرنیسم تا پست مدرنیسم؛ لارنس کهون؛ ص ۲۲۴.

سلطه‌پذیری نیز، یافت نشده است و حتی کسانی که مدعی بودند که راهی برای از بین بردن این فاصله یافته‌اند، مهمترین کاری که کردند، آن بود که حاکمانی جدید با مشروعیتی تازه پدید آوردند و راه را برای حاکمیتِ پیچیده‌تر و در عین حال وحشیانه‌تری هموار ساختند. مهمترین این تلاشها، از آن «کارل مارکس» (۱۸۱۸ـ۱۸۸۳) است. وی که از دیدن مناسبات غیر انسانی میان حاکمان و محکومان در جامعه سرمایه‌داری، به تنگ آمده بود، بر آن شد تا جامعه‌ای پی ریزد که در آن همهٔ انسانها در یک سطح باشند و دیگر خبری از حاکم و محکوم در بین نباشد. وی چون دلیل سلطه‌گری گروهی بر دیگران را مالکیت خصوصی بر ابزار تولید می‌دانست، نظام انسانی سالم فارغ از حاکم و محکوم را نظامی معرفی کرد که در آن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، برداشته شود و مالکیت ابزار تولید، در اختیار جامعه یا همگان قرار گیرد. بدین ترتیب، مدینه فاضله خود را سوسیالیسم نامید و مدعی شد که در آن نظام، خبری از سلطه‌گری گروهی بر گروه دیگر نیست و هر انسانی فارغ از دغدغه‌های گوناگون، می‌تواند حاکم بر همهٔ وجود خویشتن شود و اسیر فرمان مطاع دیگری، نباشد.

اما وی برای حل این معضل، حق حاکمیت را از مشتی سرمایه‌دار گرفت و به نمایندگی از پرولتاریا در اختیار حزب کمونیست گذاشت و بدین ترتیب، نه تنها اصل تقسیم جامعه به حاکم و محکوم از میان نرفت، بلکه قشر جدیدی با اقتدار بسیار بیشتر و با مشروعیتی تازه‌تر، به قدرت رسیدند و همان دوگانگی را با تأکید بیشتری ادامه دادند. در زمان مارکس، کسانی متوجه کاستی نظریه او شده بودند. برای مثال «باکونین» آنارشیست معروف و رقیب «مارکس» در نقد دیدگاه مارکس نوشت که ایدهٔ دیکتاتوری پرولتاریا، مشکل حاکمیت را حل نمی‌کند. وی پیش‌بینی کرد که این نظام آرمانی، حاکمان تازه‌ای می‌آفریند و حاصل نظر مارکس آن است که:

> نتیجه حکومت اقلیتی ممتاز بر اکثریت قاطع مردم است. مارکسیستها می‌گویند فرق کار اینجاست که این اقلیت از کارگران تشکیل شده است. بله درست است. اما از کارگران سابقی که درست از لحظه‌ای که به نمایندگان یا حاکمان مردم بدل شدند،

دیگر کارگر به حساب نمی‌آیند.[۱]

این پیش‌بینی درست از کار درآمد و مردمی که سالیان دراز برای فرار از حاکمیت کاپیتالیسم، به قدرت حزب کمونیست تن داده بودند، مشتاقانه به سوی همان کاپیتالیسم بازگشتند.

این تجربه و تجربه‌هایی از این دست، مایهٔ آن شده است که دیگر کسی در زمینهٔ حذف رابطه حاکمیت در جامعه، چندان وقت صرف نکند و واقعیت را بپذیرد که جامعه ناگزیر از وجود حاکمانی است. این پیش‌فرض نخستِ هر اندیشه و نظریه سیاسی است، که امروزه مورد بحث است.

۲. تعیین حاکمان، از کهنترین پرسشهای عرصهٔ فلسفه سیاسی است. حال که گریزی از زندگی اجتماعی نیست، اینگونه زندگی خواه یا ناخواه، نیازمند کسانی است که قدرت سیاسی را به عهده بگیرند، چه کسانی دارای صلاحیت برای حاکمیت بر دیگران هستند؟ این پرسش ساده‌ای نیست، «از پیچیده‌ترین و دشوارترین مسائل در فلسفه سیاسی این است که: «چه کسی باید حکومت کند؟»[۲] پاسخ به این پرسش است که نظریه‌های گوناگون سیاسی را پدید می‌آورد.

فراموش نکنیم، اگر قرار شد جامعه حتماً دارای حاکمانی باشد و محکومانی، غالب کسان ترجیح می‌دهند که جزء حاکمان باشند، نه محکومان. این غریزه انسان است که دیگران را تسخیر کرده و بر آنها اِعمال سلطه کند. حال که چنین است، یک وضعیت فرضی پیش می‌آید که «توماس هابز» (۱۵۸۸ـ۱۶۷۹ م) از بزرگترین متفکران سیاسی انگلیسی آن را «وضع طبیعی»[۳] نامیده است. مقصود از وضع طبیعی، وضعیتی فرضی است که در آن هیچ نهاد سیاسی و سازمان اداره‌کننده‌ای در جامعه وجود نداشته باشند و مردم سرخود باشند و هرچه بخواهند بکنند و چون غریزهٔ حب نفس و دفاع از خویشتن در هر کس نیرومند است، همه به جان یکدیگر می‌افتند و همدیگر را نابود می‌کنند:

در وضع طبیعی که در آن هر کس داور خویشتن است و در خصوص نامگذاری اشیاء

---

۱. مارکس؛ پیتر سینگر؛ ترجمه محمد اسکندری؛ ص ۱۳۷.
۲. پاپکین، ریچارد و آوروم استرول؛ کلیات فلسفه؛ ص ۱۰۱.
3. State of Nature.

با دیگران اختلاف دارد و از همین اختلافات نزاع و جنگ برمی‌خیزد.[۱]

زندگی در چنین جامعه‌ای بسیار دشوار و کشنده است و مملو از خطر و به گفتهٔ هابز «فقیرانه، منزویانه، وحشیانه، کثیف و کوتاه»[۲] است. در نتیجه، راه حل این نابسامانی، آن است که حتماً حکومتی تشکیل شود و مانع تجاوز افراد به حریم همدیگر شود. اما چه کسی صلاحیت حکمرانی را دارد؟

اینجا دو دشواری پیش می‌آید، نخست آنکه، حاکمان چه ویژگیهایی باید داشته باشند و دیگر آنکه، چگونه می‌توان این ویژگیها را در افراد به دست آورد. نظریه‌های سیاسی سلطنت، آریستوکراسی و دموکراسی، کوششی هستند برای پاسخگویی به این پرسشها. اما هر نظریه‌ای برای آنکه پیروز شود، باید مورد قبول مردم قرار گیرد و مقبولیت یابد، و آنان قانع شوند که این نوع حکومت، به سود آنان است. این نظریه‌ها در طول تاریخ، مورد دفاع و نقد کسانی واقع شده است و در عمل نیز، سنجه‌ای برای ارزیابی آنان حاصل شده است که در اینجا کاری به آنها نداریم.

۳. تمرکز قدرت فاسدکننده است. وسوسهٔ قدرت، ظاهراً چنان نیرومند است که کسی نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند. این را مردمی که در طول تاریخ، انواع حکومتها را تجربه کرده‌اند، نیک می‌دانند. حتی حکومت آرمانی افلاطون که طبق آن، قدرت سیاسی تنها در اختیار حکیمان و فیلسوفان قرار می‌گیرد، نیز از این خطر مصون نیست. اگر «دماگوژی» و عوام‌فریبی نتیجهٔ تمرکز قدرت در دست حاکمان دموکرات است، جباریت و استبداد نیز، نتیجه تمرکز قدرت، در دست حاکمان حکیم است. سرشت بشر چنین است که تمرکز قدرت، او را سرمست می‌کند و به حد از خودگذشتن، وا می‌دارد. قدرت هنگامی‌که در اختیار فرد یا گروه خاصی قرار گیرد و نظارتی بر آن نباشد، صاحبانش را مسخ می‌کند و آنان را از سرشت انسانی‌شان دور می‌کند. این مسخ‌شدگی دامان کسانی را که قدرت بر آنان اعمال می‌شود نیز، می‌گیرد و دیگر آنان افرادی آزاد که برای خود تصمیم می‌گیرند، نخواهند بود. بلکه تبعیت الزامی از قدرتی افسارگسیخته،

---

۱. هابز، ریچارد تاک؛ ترجمهٔ حسین بشیریه؛ ص ۹۰.

2. The Concise Oxford Dictionary of Politics, Iain Mclean, Oxford; p.222.

آنان را به آدمکهایی متحرک تبدیل می‌کند. این استحاله را با قدرت تمام در رمان جاودانه پاییز پدر سالار می‌یابیم. «گابریل گارسیا مارکز» همهٔ آنچه را که در امریکای لاتین به وسیله حاکمان خودکامه رخ داده بود و تأثیرات آن را، با زیبایی فوق‌العاده‌ای تصویر می‌کند و روند این استحاله را نشان می‌دهد. در این روند، صاحب قدرت خود به قربانی آن بدل می‌شود و حاکم اسیر قدرت خود می‌شود.[۱]

این سخن منسوب به «لرد آکتون» که «قدرت فاسدکننده است و قدرت مطلق فساد مطلق در پی دارد»، همچنان به قوّت خودش باقی است و گذر زمان نه تنها آن را کهنه نکرده است، بلکه با تجربه‌های دیگری، استوارتر و عمیق‌تر شده است. این حقیقت را به صراحت، قرآن کریم درباره سرشت بشر چنین نشان می‌دهد:

کَلا إِنَّ الانسنَ لَیَطغَی، أَن رَّءَاهُ استَغنَی؛ حقا که انسان طغیان می‌کند، هنگامی که خود را توانا پندارد.[۲]

«ژان ژاک روسو» بر آن است که هر حکومتی خواسته و ناخواسته و به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر، از قدرتی که در دستش متمرکز شده است، سوءاستفاده می‌کند و به این ترتیب، حتی بهترین حکومتها نیز در درازمدت دچار فساد ناشی از قدرت می‌شود:

همان طور که اراده خصوصی بی وقفه بر ضد اراده عمومی عمل می‌کند، حکومت هم مدام بر ضد حاکمیت در تکاپو است. هر اندازه بر این تکاپو افزوده شود به همان نسبت هم ساختار قدرت رو به تباهی می‌گذارد.[۳]

چنین پدیده اجتناب‌ناپذیری از نظر «روسو» دو علت دارد که نخستین آنها «تمرکز قدرت» است. گمان نرود که مسأله خطر تمرکز قدرت تنها برای کسانی که پایبندی به دین و اخلاق ندارند، پیش می‌آید. این شتری است که در خانه هر کسی ممکن است بخوابد. از این رو متدینان و غیر متدینان به یکسان بر خطر آن تأکید ورزیده‌اند. برای مثال در غرب، افزون بر افراد خارج از کلیسا که خواستار مهار قدرت بودند، خود کلیسا نیز چنین داعیه‌ای داشت. «دکترین دو شمشیر» که به وسیله پاپ «گلاسیوس» در اواخر قرن پنجم

---

۱. ر. ک. به: گارسیا مارکز، گابریل؛ پاییز پدر سالار.

۲. علق / ۶ـ۷.

۳. روسو، ژان ژاک؛ قرارداد اجتماعی: متن و زمینه متن؛ ص ۳۴۷.

میلادی ارائه شد، گویای توجه کلیسا به مخاطرات تمرکز قدرت است. بر اساس این دکترین:

> نباید تمام قدرت را به دست یک نفر سپرد، حتی اگر این فرد پاپ باشد. نباید مردم تحت انقیاد انحصاری یک شمشیر باشند.(۱)

در حقیقت، پاپ که خود را نماینده انحصاری خداوند بر روی زمین می‌دانست و می‌گفت که نجات، خارج از کلیسا ممکن نیست، با این حال، به دلیل مخاطرات تمرکز قدرت، «نظریه دو شمشیر» را برای پیشگیری از چنین خطراتی پیش می‌کشد.

در میان عالمان مسلمان نیز این نکته مورد توجه بوده است. برای مثال آیت‌الله شیرازی اینگونه بر خطر تمرکز قدرت تأکید می‌کند:

> قدرت متمرکز، همان گونه که کودکان با توپ، بازی می‌کنند، انسانها را به بازی می‌گیرد. قدرت متمرکز حرمتی برای خون و عرض انسانها قائل نیست، خواه به اسم دین یا به اسم دنیا آمده باشد.(۲)

لذا خطر تمرکز قدرت به یکسان، عامی و عالم را تهدید می‌کند و عادل و ظالم نمی‌شناسد، از این رو به حق گفته‌اند که:

> حاکم هر قدر هم که عادل و عالم و با تقوا باشد، به هر حال انسان است و انسان جایزالخطاست. و وقتی این انسان صاحب قدرتِ بسیار و اختیارات کثیر شد، ضریب خطایش هم بالاتر می‌رود. وسوسه قدرت و ثروت و معرفت متراکم و متجمع، وسوسه کوچکی نیست و می‌تواند موجب لغزش هر کسی بشود. مگر آنکه فرد معصوم باشد، یعنی زمام حفظ و ضبطش به دست خداوند باشد، نه به دست خود که آن هم حکم کاملاً جدایی دارد. اما وقتی از مقام معصومین پایین‌تر بیاییم، سایر انسانها در درجات مختلفی از تقوا هستند و در معرض لغزش قرار دارند.(۳)

در اینجا بحثی در ارزش قدرت و لزوم آن نیست، چرا که قدرت در اخلاق ما از صفات کمال شناخته شده است. بنابراین، خود قدرت ارزش است و لازم و حتی

---

۱. تیندر، گلن؛ تفکر سیاسی؛ ص ۱۰۶.

۲. شیرازی، محمد؛ الدولة الاسلامیة؛ (به نقل از حقیقت، صادق؛ توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه؛ ص ۲۹۷).

۳. سروش، عبدالکریم؛ مدارا و مدیریت؛ ص ۳۵۹.

مستحسن است، بلکه سخن در مفاسدی است که تمرکز قدرت در پی دارد. این تمرکز همه را فاسد می‌سازد و شاه و گدا را یکسان اسیر خود می‌کند. این خطر هنگامی جدیتر می‌شود که این نکته را در نظر بگیریم که اطراف حاکمان را همواره کسانی می‌گیرند که کارشان نه نشان دادن صلاح و فساد عملکرد آنان است، بلکه تأیید هر آن چیزی است که آنان انجام می‌دهند. فرهنگ تملق و چاپلوسی، کارکرد بسیار نیرومندی برای اطرافیان حاکمان دارد و آنان این شیوه را برای بقای خود لازم می‌بینند. وجود چنین عناصری در درازمدت، حاکمان را بتدریج دچار توهم می‌سازد و آنان می‌پندارند که به راه صلاح می‌روند و گردی از فساد بر دامانشان ننشسته است. زیرا منافع آنان یا پاره‌ای ترس و توهّمها، آنان را از حقیقت‌گویی باز می‌دارد، به گفته سعدی:

نصیحت پادشاهان گفتن کسی را مسلم است که بیم سر ندارد یا امید زر.[۱]

حال آنکه، غالب اطرافیان حاکمان یا امید زر دارند یا بیم سر. بدین ترتیب، خطر قدرت همواره حاکمان را تهدید جدی می‌کند.

ممکن است ادعا شود که این سخن، همیشه درست نیست و نمی‌توان از آن قاعده‌ای پدید آورد. زیرا ما در تاریخ شاهد کسانی بوده‌ایم که تمرکز قدرت آنان را فساد نکرد و هرگز از جاده عدل و حق خارج نشدند. در پاسخ این ادعا چند نکته را باید روشن کرد.

یک: وجود استثنا، خود گواه درستی یک قاعده است. هنگامی‌که در برابر قاعده‌ای که برای مثال چند هزار نمونه دارد، بتوانیم نمونه خلافی نقل کنیم. همین کار نشان‌دهندهٔ آن است که قاعده ما درست بوده است. برای مثال کسی ادعا می‌کند که همهٔ مواد بر اثر انجماد منقبض می‌شوند و از حجمشان کاسته می‌شود. در پاسخ او اگر گفته شود که آب چنین خاصیتی ندارد، گرچه به ظاهر، سخن او نقض شده است، اما خود همین استثنا نشان می‌دهد که در برابر چندین و چند هزار نمونهٔ درست، تاب ایستادگی ندارد. لذا به‌طور ضمنی قاعده را تأیید می‌کند. به همین دلیل گفته‌اند که مورد نادر و کمیاب، در حکم معدوم است. گفته شود که نقیض قضیه کلیه، سالبه جزئیه است و در منطق ثابت شده است که حتی یک مورد خلاف کلیت، حکم را زیر سؤال می‌برد. زیرا می‌توان پاسخ

---

۱. گلستان سعدی؛ تصحیح غلامحسین یوسفی؛ ص ۱۸۹.

داد که در اینجا ما در صدد صدور حکم منطقی یا کلی عقلی نیستیم، سخن از واقعیتهای بیرونی و تجربی است و به فرض هم که قبول کنیم که حکم تمرکز قدرت همواره فاسدکننده نیست، حداقل این را باید بپذیریم که غالباً چنین است و مدار زندگی نیز بر همین حکمهای غالب است. لذا در اینگونه موارد که هم احتمال فساد ناشی از قدرت زیاد است و هم محتمل که مسأله حکومت است، بسیار مهم است، عقل حکم می‌کند که به صرف وجود یک یا حتی چندین استثنا، دست از قاعده کلی نکشیم و در پی نمونه‌ای نادر و کمیاب ـ اگر نگوییم نایاب ـ نباشیم.

وانگهی در مستند مخالفان، تنها معصومان ـ علیهم السلام ـ می‌توانند باشد و آنان می‌توانند با ادعای عصمت چنین کسانی، ادعا کنند که قدرت آنان را فاسد نساخته است. این ادعا را می‌پذیریم، لیکن در اینجا سخن بر سر انسانهای خاص مؤید به تأییدات ویژهٔ الهی نیست. ماییم و انسانهایی بالقوه در معرض خطا. سخن آن است که سپردن قدرت به چنین کسانی و تمرکز قدرت در دست آنان، آنان را فاسد می‌سازد. داستان آن خلیفهٔ اموی را که تا قبل از به قدرت رسیدن، وقت خود را غالباً در مسجد به تلاوت قرآن می‌گذراند، تا جایی که به او لقب «کبوتر مسجد» داده بودند، شنیده‌ایم. تازه این شخص قبل از آنکه مالک‌الرقاب مردم شود، قاری قرآن بود، تکلیف دیگران روشن است. ممکن است گفته شود، چنین کسانی از قبل معلوم بود که ظاهرسازی می‌کردند. در پاسخ باید گفت، ما اینک ادعا می‌کنیم که آنان ظاهرسازی می‌کردند، حال آنکه از پیش، واقعاً نمی‌توان دریافت در صورتی که قدرت در دست کسی یا کسانی خاص، متمرکز شود، چه خواهند کرد. لذا باید همان حکم غالب را از باب احتیاط مد نظر داشت.

دو: اگر اندکی در همان موارد استثنا نیز تأمل کنیم باز می‌بینیم که قدرت فاسدکننده بوده است. اما لازم نیست که این فساد، شخص اصلی حکمران را در بر بگیرد. حتی اگر بپذیریم که شخص حکمران، از فساد مصون مانده باشد. این شخص، همواره نزدیکان و کسانی دارد که مردم به اعتماد شخص حکمران، به آنان نیز اعتماد می‌کنند و آنها را زیر نظر نمی‌گیرند. این کسان نیز از این حاشیه امنی که فراهم آمده است، استفاده‌ها و سوء استفاده‌ها می‌کنند. شاید بتوان گفت که غالباً نزدیکان حاکمان از خودشان بیشتر از برکت

قدرت بهره‌مند می‌شوند. این واقعیت حتی، در پاکترین و سالمترین حکومتها نیز به چشم می‌خورد. غالباً به عنوان نقض قاعدهٔ فوق، به سیاست و حکومت امام علی اشاره می‌شود، که امام و حاکم بر مسلمانان بود و هرگز از جاده حقیقت منحرف نشد و در این راه، چندان کوشید که خون پاکش بر زمین ریخت. این حکومت بعدها الگویی شد برای همهٔ کسانی که خواستار عدل علوی بودند. عملکرد امام را در دوران حکومتش و مبارزه‌اش را با فساد، بارها خوانده و شنیده‌ایم، لذا، در اینجا نیازی به تکرار نیست. اما سنت و سیره امام نشان نمی‌دهد که می‌توان قاعده فوق را نقض‌شده دانست. زیرا نخست آنکه، امام معصوم بود و مؤید به تأییدات مستقیم ربانی.

دوم آنکه، امام خود بارها بر مکانیزمهای بازدارنده از فساد تکیه می‌کردند و از همگان می‌خواستند تا هر اشکالی در کار می‌بینند، بی‌پروا و مجامله بگویند و از هر گونه حق‌پوشی بپرهیزند. ایشان نه تنها خواستار رواج امر به معروف در جامعه بودند، بلکه تا جایی پیش می‌رفتند که خود را در معرض نقد دیگران، قرار می‌دادند و به آنان می‌آموختند تا نپندارند که کسی بی‌نیاز از امر و نهی است و تافته جدابافته‌ای است. ایشان به صراحت از آنکه با ایشان چون دیگر حاکمان سخن گفته شود، اینگونه بر حذر برمی‌دارد:

فلاتکلمونی بما تکلم به الجبابرة و لا تتحفظوا منی بما یتحفظ به عند اهل البادرة و لا تخالطونی بالمصانعة. و لاتظنوا بی استثقالا فی حق قیل لی و لا التماس اعظام لنفسی؛ پس با من چنانکه با سرکشان گویند سخن مگویید و چونان که با تیزخویان کنند از من کناره مجویید و با ظاهرآرایی آمیزش مدارید و شنیدن حق را بر من سنگین مپندارید و نخواهم مرا بزرگ انگارید.(۱)

همهٔ این تأکیدات از امام، گویای این حقیقت است که قدرت چنین خصلتی دارد و با انسان چنان می‌کند که تاب شنیدن سخن حق را از دست می‌دهد و اطرافیان چنین کسی نیز می‌آموزند تا از گفتن حقیقت به او، طفره بروند و به تملق روی بیاورند.

از همه اینها گذشته، باز در حکومت امامی چنین معصوم، شاهد آن هستیم که کسانی

---

۱. نهج البلاغه؛ ترجمهٔ جعفر شهیدی؛ خطبه ۲۱۶، ص ۲۵۰.

از کارگزاران امام، از قدرت خود سوء استفاده می‌کنند و عملاً نشان می‌دهند که قدرت هر جا باشد زهر خود را می‌ریزد. بخشی از نامه‌های موجود در نهج البلاغه، خطاب به عاملان امام است که از مقام خود سوء استفاده می‌کردند و بیت المال را تیول پدری خود، می‌دانستند و در آن هر گونه می‌خواستند تصرف می‌کردند. برای نمونه امام با توجه به روحیه خیانتکارانهٔ «زیاد بن ابیه»، طی نامه بیست به او هشدار دادند که:

اگر مرا خبر رسد که تو در فیء مسلمانان اندک یا بسیار خیانت کرده‌ای، چنان بر تو سخت می‌گیرم که اندک مال مانی و درمانده حال.[۱]

در نامهٔ دیگری، شاهد خیانت یکی دیگر از این عاملان هستیم که دل امام را بشدت به درد آورده است. امام طی نامه‌ای به او از اعتماد خود و خیانت‌دیدگی آن اینگونه سخن می‌گوید:

چون مجال بیشتر در خیانت به امت به دست افتاد، شتابان حمله نمودی و تند برجستی و آنچه توانستی از مالی که برای بیوه زنان و یتیمان نهاده بودند، بربودی. چنانکه گرگ تیز تک برآید تو بزِ زخم‌خورده و از کار افتاده را برباید.[۲]

در نامه به عامل دیگر ایشان؛ یعنی «مصقلة بن هبیره» نیز شاهد این سوء استفاده از قدرت هستیم.[۳] باز همین ماجرا، در نامه چهل به عاملی که نامش ذکر نشده است، دیده می‌شود. بعضی از این نامه‌ها، هشدار به مسأله‌ای پیش از رخ دادن آن و بعضی از آنها گزارش و بازخواست خیانتی است که رخ داده است. اما همهٔ آنها یک نکته را نشان می‌دهد و آن اینکه حتی، در حکومت معصوم نیز امکان انحراف‌زایی قدرت به چشم می‌خورد و خود معصوم نیز از چنین مسائلی در رنج است. در ادامه بحث به راه حلی که معصوم برای از بین بردن فسادهای ناشی از قدرت نشان می‌دهد، خواهیم پرداخت. مختصر آنکه حتی اینگونه استثناها نیز، نمی‌تواند قاعده فوق را نقض کند.

سه: در نقض قاعده فوق غالباً این نکته فراموش می‌شود که مقصود از حاکم یک شخص نیست، بلکه سخن از یک مجموعه است. هنگامی که از فساد حاصل از تمرکز

---

۱. همان؛ نامه ۲۰؛ ص ۲۸۳.

۲. همان؛ نامه ۴۱؛ ص ۳۱۴.

۳. همان؛ نامه ۴۲.

قدرت سخن می‌گوییم، صرفاً مقصود آن نیست که شخص حاکم، حتماً دچار فساد می‌شود. این فراموشی موجب آن می‌شود، تا در نقد ادعای فوق، نمونه‌های تاریخی از کسانی آورده شود که هرگز سرمست قدرت نشدند. حال آنکه به فرض که چنین نمونه‌های خلافی را بتوان اثبات کرد، باز شاهد فساد دیگر اجزای سیستم حاکمه هستیم. مدعای قاعده فوق آن است که هر گاه قدرت در جایی متمرکز شود، لاجرم فساد نیز پدیدار خواهد شد و حتی اگر کسی یا کسانی خود را از این فساد بر کنار دارند، باز اصل هیأت حاکمه، دچار این بیماری شده است. گذر تاریخ و تجارب انسانها درستی این قاعده را تصدیق می‌کند و هنوز مورد خلافی برای آن یافت نشده است. سخن کوتاه به نظر می‌رسد که هنوز تا ابطال این قاعده، فاصله بسیاری داشته باشیم.

به میزانی که قدرت، تمرکز یابد و امکان مهار آن نباشد، فساد در همهٔ ارکان جامعه آغاز می‌شود، که مهمترین آنها زوال انسانیت انسانهاست، در جایی که قدرت متمرکز شده است، دیگر انسانها شهروندان جامعه نیستند، بلکه آنان در حقیقت، بتدریج به موجوداتی حقیر، ناتوان از اداره خود، خوار در برابر قدرت، متملق تبدیل می‌شوند. قدرتی که در آغاز قرار بود بستر رشد افراد و شهروندان شود، به دلیل تمرکز در دست افراد قلیلی، به مانع رشد آنان تبدیل می‌شود. تصمیماتی که هر شهروند می‌بایست آزادانه اتخاذ کند یا در اتخاذ آن، مشارکت داشته باشد، به وسیلهٔ دیگری اتخاذ خواهد شد و به این ترتیب، او به مثابه ابزاری صرف، برای اجرای منویات و خواسته‌های حاکمان بدل می‌شود. در اینجا میان بدخواهی یا نیک‌خواهی حاکمان فرقی نیست. وجود فرمانروای دیکتاتور اما عادل، یا به تعبیر قدما، سلطان مستبد عادل و به تعبیر امروزی دموکراسی هدایت‌شده، همان‌قدر مانع رشد شهروندی می‌شود که وجود دیکتاتور ستمگر. والدینی که اجازه نمی‌دهند فرزند خردسالشان از طریق آزمون و خطا راه بیاموزد و خود می‌خواهند به جای او راه بروند، همان‌قدر در حق کودک خیانت می‌کنند، که دشمنی، مانع از تحرک فرزندشان شود.[1]

---

۱. درباره مفاسد ناشی از تمرکز قدرت، ر.ک. به: سروش، عبدالکریم؛ «نقد اخلاقی قدرت»، ماهنامه آفتاب؛ س ۳، ش ۲۳، (اسفند ۱۳۸۱)، ص ۷۶.

چهار: توجه به استثنای فوق و مقام خطاناپذیر معصومان، ما را از مغالطه‌ای رایج در این باب، نگه می‌دارد. کسانی استدلال می‌کنند که حکم کلی افسادگری تمرکز قدرت، نادرست است، زیرا پیامبر اکرم ﷺ، با همهٔ قدرتی که داشت، هرگز فاسد نشد. آنگاه از این مقدمه، درست نتیجه می‌گیرند که پس قدرت می‌تواند در شخص یا اشخاص خاصی، متمرکز شود و مایهٔ فاسد نشود. برای مثال یکی از مدافعان این نظریه در این باره، چنین می‌نویسد:

> در تاریخ بشریت، نظامی تک قدرتی‌تر از نظام مدینه فاضله پیامبر اسلام ﷺ نمی‌توانیم بیابیم. پیامبری که تمامی قدرت نظام و حکومت اسلامی را در دست داشت و تمام مراکز تصمیم‌گیری به او ختم می‌گردید، نه تنها فاسد نگشت، بلکه قدرت را از هر نوع فساد و تباهی پاک نمود... اگر ما پیامبر ﷺ را به عنوان اسوه و نمونه این قدرتمندان [الهی] بدانیم، رهبران دیگری را با اختلافاتی نه چندان زیاد، نزدیک به او در تاریخ بشریت پیدا خواهیم کرد.(۱)

نادرستی این استدلال، در آن است که در اینجا ما با قیاسی مع الفارق روبه‌رو هستیم و به هیچ روی از فسادناپذیری حضرت رسول نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که پس، دیگرانی «با اختلافاتی نه چندان زیاد، نزدیک به او» وجود داشته‌اند یا خواهند داشت. گویندهٔ این سخن و همه مسلمانان، پیامبر را معصوم و مؤید از جانب خدای متعال می‌دانند و نه تنها خطا که حتی چه بسا، سهو یا ترک اولی را از جانب وی محال می‌دانند. بنابراین، وضعیت حضرت و دیگر حضرات معصومین ﷺ یکسره با دیگران متفاوت است و به دلیل همین ویژگی عصمت هر گونه قیاسی، که علت آن مسأله عصمت باشد، مع الفارق خواهد بود. اگر پیامبر در اثر تمرکز قدرت فاسد نشد، تنها یک علت داشت و آن هم وجود عصمت بود. حال اگر، در هر کس دیگری این مقام احراز شود، ما نیز خواهیم پذیرفت که وی دچار فساد ناشی از تمرکز قدرت نخواهد شد. لیکن تا هنگامی که وجود عصمت در کسی احراز نشود، به هیچ روی از فسادناپذیری حضرت؛ نمی‌توان فسادناپذیری او را حتی با اختلافاتی بسیار زیاد، اثبات کرد. آیات متعدد قرآن گواه آن است که

---

۱. مطهرنیا، مهدی؛ قدرت، انسان، حکومت؛ ص ۲۰۲ (به نقل از توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه؛ ص ۳۱۴).

حضرت رسول ﷺ، همواره مؤید به تأییدات الهی بودند، و هرگاه احتمال خطایی -هرچند ناچیز- در میان بود، مداخله مستقیم خداوند متعال، مانع از هرگونه انحرافی می‌شد. حق تعالی خود به این حقیقت چنین اشاره می‌کند:

وَ إِن كادُوا لَيَفتِنُونَکَ عَنِ الَّذِی أَوحَينَا إِلَيکَ لِتَفتَرِیَ عَلَينَا غَيرَهُ وَ إِذاً لاتَّخَذُوکَ خَلِيلاً، وَ لَو لا أَن ثَبَّتنَاکَ لَقَد كِدتَ تَركَنُ إِلَيهِم شَيئاً قَلِيلاً، إِذاً لَأَذَقنَاکَ ضِعفَ الحَيَوةِ وَ ضِعفَ المَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَکَ عَلَينَا نَصِيراً؛ نزدیک بود تو را از آنچه بر تو وحی کرده بودیم منحرف سازند تا چیز دیگری جز آن را به دروغ به ما نسبت کنی، آنگاه با تو دوستی کنند. و اگر نه آن نبود که پایداری‌ات داده بودیم، نزدیک بود که اندکی به آن آنان میل کنی. آنگاه تو را دو چندان در دنیا و دو چندان در آخرت عذاب می‌کردیم و برای خود در برابر ما یاوری نمی‌یافتی.[۱]

بنابراین، پیامبر تنها در اثر تأییدات مستقیم الهی از هر خطری از جمله، خطر فساد ناشی از قدرت متمرکز، در امان بود، لذا به هیچ روی نمی‌توان از فسادناپذیری رسول خدا به فسادناپذیری دیگران - هرچند صالح باشند - پل زد، مگر آنکه مقام عصمت برایشان ثابت کرد؛ یا مدعی وجود آن شد. لذا، نباید فریب این مغالطه را خورد و در دام قیاس مع‌الفارق افتاد.

این ثمرهٔ تلخ و ناخوشایند قدرت، بارها کسانی را وسوسه کرد تا اساس و ریشه قدرت را بخشکانند و خواستار بی‌دولتی و بی‌حکومتی شوند. در جهان اسلام از خوارج می‌توان نام برد که به روایت گزارشهای تاریخی، خواستار لغو هر حکومتی بودند و امام علی علیه‌السلام، در پاسخشان بر ضرورت اصل حکومت تأکید کرد. در غرب نیز، آنارشیستها در پی چنین آرمانی بودند. اما به نظر می‌رسد لغو حکومت به دلیل پاره‌ای عوارض آن، مانند آن است که پول را از مبادلات تجاری خارج کنیم؛ به دلیل اینکه گاه در آن تقلب صورت می‌گیرد. از این رو غالب متفکران، به جای پیمودن راه حلی که لغو حکومت را در پی داشت، در صدد یافتن راهی بودند تا هم از منافع حکومت بهره‌مند شوند و هم مانع فسادهای ناشی از آن شوند.

---

۱. اسراء / ۷۳-۷۵، ترجمهٔ آیتی.

۴. حاکمان باید زیر نظر باشند؛ این راه حلی بود که بیشتر متفکران به آن رسیدند. اما بر سر آنکه چه کسانی باید این نظارت را اعمال کنند و از چه مکانیزمی، برای نظارت سود جویند و چه نهادی برای آن در نظر بگیرند، اختلاف نظرها پدیدار شد. تشکیل شوراهای مشورتی، مجلس سنا، مهستان و مانند آنها کوششی برای اعمال این نظارت بود. ماحصل این تلاشها آن بود که جز هیأت حاکمه دیگرانی نیز، در جریان تصمیم‌گیریها قرار بگیرند و در مواردی حق تصمیم گیری داشته باشند. حال که وجود هیأت حاکمه لازم است و از سوی این هیأت، امکان فاسد شدن و سوء استفاده از قدرت را دارد، پس باید کسانی باشند که به مثابه چشم باز جامعه و وجدان عمومی عمل کنند و نسبت به خطرات قدرت هوشیار باشند.

اینکه چه افرادی متولی این کار شده، و از سوی چه کسانی انتخاب شوند، خود داستان مفصلی دارد. گاه، حاکمان خود کسانی را منصوب می‌کردند. تا آنان را زیر نظر بگیرند، یا تنها کسان خاصی حق نظارت داشتند. اما برآیند این چنین کارهایی، آن بود که چه بسا کسانی که قرار بود چشم بیدار جامعه باشند و مانع فساد قدرت شوند، خود به ابزار دست حاکمان تبدیل می‌شدند و دچار همان مفاسد می‌شدند؛ در حقیقت، شریک دزد بودند و رفیق قافله. آخرین راه حلی که برای پیشگیری از چنین آلودگیهایی به ذهن متفکران رسید، فراهم ساختن فرصت برای همه شهروندان بود، تا به طور مستقیم یا غیرمستقیم، بر حاکمان نظارت داشته باشند. بدین ترتیب، آرمان دموکراسی شکل گرفت. این آرمان بر این فرض استوار بود که یک گروه ممکن است دچار فساد شود اما همگان دچار آن نخواهند شد.

۵. همه شهروندان حق نظارت دارند. این باور در حقیقت محصول همه تأملات متفکرانی است که به آرمان دموکراسی پایبندند. «پریکلس» (۴۲۹ـ۴۹۲ق.م) سیاستمدار و فرمانده سپاه یونانی، در مراسم تدفین کشتگان جنگ، نظام حاکم بر یونان را که مبتنی بر دموکراسی بود، اینگونه معرفی می‌کند:

> شیوه حکومت ما از حیث نام شیوه دموکراسی است، زیرا که در کشور ما قدرت به دست عموم شهروندان است، نه در دست گروهی کوچک. در دعاوی و اختلافات خصوصی همه افراد در مقابل قانون برابرند، و آنجا که برای نیل به مقامی دولتی،

یکی باید بر دیگری مرجح شمرده شود، ملاک گزینش قابلیت و توانایی شخصی است نه تعلق به طبقه‌ای خاص، و تنگدستی و گمنامی، هیچ فردی را مانع از خدمت به جامعه و دولت نمی‌شود.[۱]

بدین ترتیب، تنها راه مبارزه با فساد ناشی از تمرکز قدرت، ممانعت از تمرکز قدرت است، که از طریق مشارکت همه شهروندان در مسائل عمومی و امکان برای رسیدن به مناصب دولتی، بی‌توجه به خاستگاه طبقاتی است. در نتیجه دموکراسی مستقیم، در یونان شکل گرفت و شهروندان می‌توانستند هر یک در امور کشوری نظر دهند و چون بعدها امکان اجرای دموکراسی مستقیم، در مناطق بزرگتر موجود نبود، نظام نمایندگی یا دموکراسی غیر مستقیم پدید آمد. دموکراسی به این معنا اصولی چند دارد که مهمترین اصل آن، امکان مشارکت در امور سیاسی برای همگان و چرخش قدرت است. «آلن دوبنوا» ده اصل را برای مبانی دموکراسی بر می‌شمارد که مهمترین آنها، به گفته او:

مفهوم اصل دموکراسی، اصل مشارکت است. دموکراسی، شرکت کردن یک ملت است در سرنوشت خود.[۲]

بنابراین، عالیترین دستاورد بشر برای مبارزه با فساد ناشی از تمرکز قدرت و در عین حال حفظ قدرت، اصل مشارکت سیاسی برای همگان است. پیامد این اصل آن است که قدرت در انحصار افراد خاصی نیست و می‌تواند در چرخش باشد و به دست دیگران بیفتد و دیگر آنکه می‌توان از طریق نظارت بر قدرتمداران، مانع تمرکز قدرت و در نتیجه فساد آن شد. این اصل مبتنی بر پیش‌فرضهای فوق است. اگر کسی در درستی پیش‌فرضهای فوق تردید و مثلاً ضرورت حکومت را منکر شود یا افسادگری قدرت را نپذیرد یا کسانی را مطلقاً مصون از خطا بداند یا نظارت را، تنها مختص به افراد خاصی بشناسد، اصل مشارکت سیاسی را نیز زیر سؤال برده است. اینک با فرض قبول آنها می‌توانیم بحث خود را پیش ببریم. اما اینجا شبهه‌ای وجود دارد که باید رفع شود.

آیا دموکراسی تضمین می‌کند که قدرت به فساد کشیده نشود؟ آیا نمی‌توان فرض کرد که کسی با عوام‌فریبی و با تحریک احساسات توده‌های ناآگاه و آنها را دنبال خود بیندازد

---

۱. دیدس، توکو؛ تاریخ جنگ پلوپونزی؛ ص ۱۱۴.

۲. دوبنوا، آلن؛ تأمل در مبانی دموکراسی؛ ص ۱۲۲.

و رذیلانه‌ترین حکومتها را پدید آورد؟ آیا «هیتلر» به کمک آرای مردم و بر اثر مشارکت سیاسی به قدرت نرسید؟ آیا واقعاً حکومتی که بر اثر دموکراسی پدید می‌آید، بهترین حکومت است؟ آیا هرچه اکثریت بگوید، حق است؟ آیا دموکراسی به حکومت اوباش نمی‌انجامد؟ آیا دموکراسی به معنای تقلیل دادن انسانها به ورقه‌های رأی نیست؟ آیا درک و شناخت انسانهای فرهیخته با انسانهای عامی برابر است؟ اگر چنین نیست، چرا باید رأیشان برابر باشد؟ آیا دموکراسی به معنای حکومت افراد میان‌مایه به جای نخبگان نیست؟ اینها و سؤالات دیگری از این دست، فراروی متفکران سیاسی بوده است. فراموش نکنیم که در طول تاریخ، اندیشمندانی بسیار به هیچ روی تاب دموکراسی را نداشتند و آن را حکومت اوباش و اراذل می‌دانستند. باز فراموش نکنیم که از جمله مخالفان بزرگ دموکراسی، سقراط و افلاطون را می‌توان نام برد. اینان پرسشهایی بسیار جدی طرح می‌کنند و موافقان دموکراسی را به چالشی جدی فرا می‌خوانند.

در اینجا بی‌آنکه در پی پاسخگویی به این پرسشها باشیم، دو نکته را باید از یکدیگر جدا کنیم. نخست آنکه، گاه سخن از بهترین نظام حکومتی ممکن است و دیگر اینکه سخن از بهترین نظام حکومتی موجود است. ممکن است در نظر بتوان حکومتی را تصور کرد که همهٔ مزایای دموکراسی را داشته باشد، بی‌آنکه هیچ یک از معایب آن را با خود حمل کند. اما این در شرایط فعلی، تنها یک آرمان و ایدهٔ دوست‌داشتنی است و بس. همه نظامهای حکومتی از جمله دموکراسی، مزایا و معایبی دارند. بی‌گمان حکومت فیلسوفان و فرزانگان، آنگونه که افلاطون تصویر می‌کند، فریبنده و زیباست، اما به سادگی می‌توان انتظار داشت که چنین حکومتی به حکومت جباران و خودکامگان تبدیل شود و آنان خود را، مطلق‌العنان ببینند تا هرچه می‌خواهند بکنند. از سوی دیگر آرمان حکومت توده‌ها یا دموکراسی، این خطر را دارد که کسانی با فریبکاری محبوب‌القلوب توده‌ها شوند و به این ترتیب، خود توده‌ها کسی را به قدرت برسانند تا بعدها به دیکتاتوری خونخوار تبدیل شود. این خطر چنان جدی بوده است که در دولت شهرهای یونان رسمی به نام «استراسیسم» وجود داشت و بر طبق آن کسانی که بسیار محبوب توده‌ها می‌شدند، به حکم مجلس برای مدتی تبعید می‌شدند، تا نتوانند توده‌ها

را فریب دهند. البته این حکم به معنای گناهکاری آنان نبود، بلکه اقدامی بازدارنده به شمار می‌رفت. ارسطو این سنت را گاه لازم می‌داند و در این باره می‌نویسد:

از این رو هر گاه کسانی در کشور برتری و [نفوذ بسیار] یابند، [تبعید ایشان به رسم استارسیسم از انصاف سیاسی چندان دور نیست.[۱]

البته، ارسطو خاطر نشان می‌سازد که ممکن است این رسم حربه‌ای شود برای تبعید مخالفان و اپوزیسیون. لذا تا کنون، اندیشه بشر به جایی نرسیده است که حکومتی را تصور کند یا پدید آورد که هیچ نقصی نداشته باشد. سر وینستون چرچیل این واقعیت را اینگونه بیان می‌کند که دموکراسی بدترین شکل حکومت است، اما به استثنای شکلهای دیگر حکومت که از آن بدترند؛ یعنی علی‌رغم همهٔ کاستیهای دموکراسی، این شیوه از دیگر شیوه‌ها، کم‌زیان‌تر و انسانی‌تر است. «پوپر» مهمترین کارکرد دموکراسی را رهایی از استبداد و خودکامگی می‌داند. از نظر او معنای دموکراسی حاکمیت مردم نیست، بلکه این شیوه: «وسیله‌ای است برای پرهیز از استبداد.»[۲] لذا، گرچه در دموکراسی نیز، چه بسا هیتلری به قدرت برسد، اما این استثناست، حال آنکه حاکمیت هیتلرها در نظامهای غیر دموکراتیک یک اصل است و در تاریخ، هزاران هزار هیتلر تحت لوای سلطان عادل و مانند آن به قدرت رسیده‌اند.

در نتیجه اگر هم دموکراسی بهترین نظام حکومتی ممکن نباشد، بهترین نظام موجود به شمار می‌رود و تا دست یافتن به نظامی از آن بهتر، باید همچنان آن را حفظ کرد. دموکراسی، یک نظام معرفتی نیست، تا بر اساس آن ادعا شود که اکثریت بر حق است و یا میان‌مایگان بهتر از نخبگان می‌فهمند. اساساً حق و باطل نه بر اساس عددی شناخته می‌شود و نه تابع اجماع است. ما در مسائل حکومتی، درگیر تصمیم‌گیری هستیم و تنها راه مطمئن برای این کار، تن دادن به آرای بیشتر است، زیرا به این ترتیب، نزاع فیصله می‌یابد و همگان، مسئولیت نتایج تصمیم خود را به عهده می‌گیرند. رأی اکثریت، ضریب خطا را به صفر کاهش نمی دهد؛ اما آن را به این سمت پیش می‌برد.

---

۱. ارسطو؛ سیاست؛ ص ۱۳۹ـ۱۴۰.

2. Popper, Karl; *Lesson of this Cetury*, p.44.

ممکن است گفته شود، سخن فوق گویای ناتوانی بشر برای ارائه الگویی درست برای حکمرانی است. در نتیجه بشر باید در اینگونه امور تابع وحی باشد و تن به حکومت الهی یا تئوکراسی بدهد. تنها، حکومت الهی است که هیچ یک از معایب نظامهای موجود را ندارد. پس باید دست از دموکراسی شست و دید که وحی در این باب چه می‌گوید. اما پذیرش این نتیجه، مشکل دموکراسی را حل نمی‌کند. زیرا هر تصویری از حکومت الهی به دست دهیم، باز این حکومت باید به دست انسانها اعمال و اداره شود. این بشر است که قرار است، نحوه حکومتی را که خداوند متعال بیان کرده است، پیاده کند. و هنگامی که قرار شد بشر این کار را بکند، باز سر از همان سرشت انسانی در خواهیم آورد و باز شاهد افزون‌طلبیها و سوء استفادهٔ از قدرت خواهیم بود. این نکته را همواره باید مد نظر داشت که حکومت الهی نیز، از نظر ساختاری به یکی از حکومتهای موجود می‌ماند و یا ترکیبی از آنهاست، لذا در عمل یا به احترام به مردم و اجازه مشارکت دادن به عامه می‌انجامد؛ و یا سر از استبداد دینی در می‌آورد. مجریان چنین حکومتی نیز، اگر هم خود افرادی صالح باشند، باز مسألهٔ حاشیهٔ امنی که برای نزدیکان آنان فراهم می‌آید، راه را برای سوء استفاده از قدرت فراهم می‌سازد. از این رو به بهانهٔ نقص دموکراسی، نمی‌توان از کارآیی آن دست شست و نقش ضداستبدادی آن را نادیده گرفت. به فرض قبول همهٔ معایب دموکراسی، در این صورت، ما میان خوب و بد قرار نداریم تا گزینش ما آسان باشد، بلکه ناگزیر از انتخاب میان بد و بدتر هستیم و عقل حکم می‌کند که از میان دو بد، آن را که پیامد منفی کمتری دارد، برگزینیم. به گفته امام علی علیه‌السلام:

لیس العاقل من یعرف الخیر من الشر و لکن العاقل من یعرف خیر الشرین؛ عاقل کسی نیست که خیر را از شر بشناسد، عاقل کسی است که بهترین دو شر را شناسد.[1]

و از آنجا که در دموکراسی، بیشترین امکان مشارکت سیاسی برای شهروندان موجود است، لذا شر آن کمتر از دیگر نظامهای موجود خواهد بود و در نتیجه، گزینش آن اصلح و اولی است. مخالفت با دموکراسی به دلیل معایب آن، در صورتی روا بود که ما گزینه‌ای

---

۱. مجلسی، محمدباقر (علامه)؛ بحار الانوار؛ ج ۷۵، ص ۶.

بهتر در اختیار می‌داشتیم، حال آنکه، بشر تاکنون به چنین گزینه‌ای دست نیافته است و آنچه به نام بدیل دموکراسی ارائه شده؛ مانند دموکراسی هدایت‌شده یا دموکراسی سوسیالیستی، در نهایت، همان دیکتاتوری از آب در آمده است که خود را در لباسی مبدل، پنهان کرده بوده است. فراموش نشود که ما ناگزیر از انتخاب میان بد و بدتر یا خوب و بهتر هستیم، لذا، باید گزینه کم‌زیانتر را برگزینیم. به دیگر سخن، انتخابهای ما از میان واقعیتهای موجود است، از این رو باید واقعیت را با واقعیت دیگری سنجید، نه آنکه واقعیت را با آرمان مقایسه کرد. بی‌توجهی به این نکته، ما را نه تنها پیش نمی‌برد، بلکه دچار عقب‌گرد نیز می‌کند. به گفته فیلسوفی امریکایی: «بهترین، بدترین دشمن بهتر است.»[1] به این معنا که ما می‌کوشیم بهتر را، همواره با بهترین بسنجیم و در نتیجه چون نظرمان تأمین نمی‌شود، از آن دست می‌کشیم و به بد می‌سازیم.

حال جای این پرسش است که از کجا می‌توانیم مطمئن شویم که امکان چنین مشارکتی برای همگان فراهم است. به نظر می‌رسد که در نظام دینی ما مکانیزمی تعبیه شده است که اگر اعمال شود، می‌توان اطمینان یافت که همهٔ مردم در کنش مشارکت حضوری فعال دارند. این مکانیزم، همان امر به معروف و نهی از منکر است. لیکن این مفهوم نیز مانند بسیاری از مفاهیم دینی ما، دچار تحریفات متعددی شده است. از این رو در اینجا به پاره‌ای از این تحریفات اشاره می‌شود تا کارکرد این فریضه دینی آشکارتر شود.

بدفهمیهای امر به معروف

عمده‌ترین سوءفهمهای امر به معروف و نهی از منکر در سه زمینه رخ داده است. یکی در مفهوم آن، دیگری در دامنهٔ آن و سوم درباره عاملان آن.

تلقی رایج از امر به معروف و نهی از منکر منطقی است که به گفته سعدی بر اساس پند و بند استوار است. به گفته سعدی:

---

۱. روزنامه یاس؛ ۲۴ فروردین ۱۳۸۲، ص ۳.

پند است خطاب مهتران، آنگه بند   چون پند دهند و نشنوی، بند نهند[۱]

این تلقی از این فریضه، موجب رفتارهای چنان ناهنجاری در طول تاریخ بوده است که بسیاری از متدینان نیز از آن برداشتی ناصواب داشته‌اند و بر اساس آن دست به اعمالی زده‌اند که گفتن آن، گاه عرق شرم بر چهره انسان می‌نشاند. هتاکیها، بدزبانیها، فحاشیها و مانند آن که به نام امر به معروف و نهی از منکر صورت گرفته است، چنان بوده است که گاه اندیشمندان را به بازنگری در اینگونه شیوه‌ها واداشته است. از این کسان مرحوم شهید مطهری است که در این باره دردمندانه می‌گوید:

وقتی هم که دربارهٔ منظره‌های هولناک و وحشیانه‌ای که در این اواخر به نام امر به معروف و نهی از منکر پیدا شده فکر می‌کند، خدا را شکر می‌کند که چه خوب شد که این امر به معروفها و نهی از منکرها از بین رفت. و ای کاش اگر بقایایی هم دارد از بین برود. مظاهری در این اواخر به نام امر به معروف و نهی از منکر در زندگی اجتماعی ما پیدا شده که باید گفت اگر معنای امر به معروف و نهی از منکر این است، خوب است که متروک بماند.[۲]

هم ایشان در ادامهٔ سخنان فوق می‌گوید:

در گذشتهٔ نزدیک، یک عده مردم ماجراجو و شرور بالطبع که می‌خواستند ماجراجویی کنند و حساب خرده‌های خود را با دیگران صاف کنند، این اصل مقدس را دستاویز قرار می‌دادند... و بعد به جان مردم می‌افتادند. چه جرمها و جنایتها که به این نام نشد و چه منکرات شنیع که به نام نهی از منکر واقع نگشت... حالا هم باید بدانیم که بسیاری از نهی از منکرها روی قانون امر به معروف و نهی از منکر نیست. بلکه خود آنها منکراتی است که باید جلوی آنها گرفته شود.[۳]

غالباً ما هر یک، خاطراتی تلخ از چنین برداشتی از امر به معروف و نهی از منکر داریم و شاهد بدفهمیهای مفهومی از این فریضه مقدس بوده‌ایم.

دومین بعد امر به معروف و نهی از منکر که تحریف شده است، مسأله دامنه این

---

۱. گلستان سعدی؛ یوسفی، غلامحسین (تصحیح)؛ ص ۱۸۷.

۲. «گفتار ماه در نمایاندن راه راست دین»: سخنرانیهای سال ۱۳۳۹ـ۱۳۴۰؛ س ۱، ص ۸۸.

۳. همان؛ ص ۸۸ـ۸۹.

فریضه است. عده‌ای بی‌توجه به جایگاه این فریضه در متون دینی ما، دامنه امر به معروف و نهی از منکر را به مسائلی بسیار خرد و حقیر و گاه پنهانی و نهانی تقلیل داده‌اند. آنچه که اساس زندگی اجتماعی و مشارکت مردمی بوده است، در این نگرش به فضولی در کارهای خصوصی دیگران، به زندگی دیگران سرک کشیدن و در امور جزئی مته به خشخاش گذاشتن، تبدیل شده است. کافی است یک نظرسنجی شود دربارهٔ مصادیق معروف و منکر، تا صحت این سخن روشن شود. در این نگرش خرده‌گرایانه، منکرات فقط و فقط عبارتند از مسائلی چون بدحجابی یا ریش‌تراشی و مانند آنها. حتی در خبرنامه‌ای که به وسیله پاره‌ای از سازمانهای متولی این فریضه منتشر می‌شود، شاهد این رویکرد هستیم که در بیلان کار مواردی از این دست را فعالیتهای سالانه نام برده است.

این در صورتی است که در نظام دینی ما پی‌جویی عیبها، از بزرگترین رذایل قلمداد شده است و پرده‌پوشی بر گناهان فردی، از فضایل به شمار رفته است و تجسس، حرام شمرده شده است. در حالی که، امر به معروف و نهی از منکر عمدتاً به مسائل کلان اجتماعی اختصاص یافته و عالیترین مظهر آن اعتراض به حاکمیت ستمگران و شورش برضد آنان معرفی شده، تا آنجا که امام حسین علیه‌السلام قیام خونبار خود را به قصد امر به معروف و نهی از منکر دانسته است.

سومین جنبهٔ تحریف‌شدهٔ این فریضه، منحصر دانستن آن به دست افراد خلص است. از آنجا که دامنهٔ امر به معروف و نهی از منکر به مسائل شرعی فرعی، محدود شده و تنها عبادیات فردی را در بر گرفته است، این باور ریشه‌دار شده است که این فریضه، تنها در انحصار کسانی است که دانش مربوطه را در این زمینه داشته باشند. حال آنکه اگر این فریضه را به همان معنای گسترده دینی‌اش در نظر بگیریم، شامل همه مسائل اجتماعی می‌شود و همه شهروندان و اعضای جامعه این حق را پیدا می‌کنند تا به امر و نهی بپردازند.

جایگاه سیاسی امر به معروف و نهی از منکر

این فریضه را از جهات متعددی می‌توان بررسی کرد، اما در این نوشته، فقط جنبه

اجتماعی آن مدّ نظر است. این بعد با توجه به محورهای زیر قابل تبیین است:

۱.گستردگی دامنه امر به معروف و نهی از منکر

غالباً تلقی محدود و خُردی از امر به معروف و نهی از منکر داریم، و آن را منحصر به حوزهٔ احکام عبادی و پاره‌ای از مسائل پیش پا افتادهٔ اجتماعی می‌دانیم. حال آنکه با اندک تأملی در متون دینی، در می‌یابیم که معروف هر آن کردار و رفتار و اعتقاد پسندیده‌ای است که عقل سلیم انسان بدان حکم کرده و قرآن و سنت آن را تأیید می‌کند. از این منظر هر خیر و خوبی در دامنهٔ معروف می‌گنجد، از آشتی دادن میان زن و شوهر،[۱] تا ارزان‌فروشی و رعایت انصاف در معاملات و همین‌طور تا بسیج عمومی برای جهاد. سنت فقهی ما بر این قرار است که مباحث امر به معروف در کتاب «الجهاد» در بخشی از آن نقل می‌شود. در صورتی که، از نظر معصومان علیهم‌السلام همهٔ نیکیها و حتی جهاد در راه خدا؛ در برابر امر به معروف و نهی از منکر چونان قطره‌ای در برابر دریا به‌شمار می‌رود. برای مثال امام علی علیه‌السلام در این باره می‌فرماید:

> **همهٔ کارهای نیک و جهاد در راه خدا، در کنار امر به معروف و نهی از منکر، جز دمیدنی به دریای پهناور نیست.[۲]**

در واقع از نظر امام، جهاد، از مراتب و تجلیات امر به معروف و نهی از منکر و از مصادیق بارز و اساسی آن است.[۳] البته ایشان در جای دیگری و به هنگام بیان پایه‌های ایمان، آن را بر چهار پایه استوار می‌داند که یکی از آنها، جهاد است که خود بر چهار رکن؛ یعنی امر به معروف، نهی از منکر، استواری در آوردگاهها و دشمنی با فاسقان قرار دارد.[۴] بدین ترتیب این چهار رکن نیز در واقع، ناظر به یک حقیقت هستند. چرا که امر به معروف ملازم با دشمنی با فاسقان و ایستادگی در آوردگاهها و گاه نهی از منکر است.

---

۱. ر. ک. به: مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۳۷.

۲. نهج‌البلاغه؛ حکمت ۳۷۴.

۳. پاره‌ای از فقها با همین دیدگاه هنگام بحث از جهاد، برای آن کتاب مستقلی نگشوده‌اند، بلکه آن را در کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر آورده‌اند. برای مثال، ر. ک. به: «المراسم العلویه»، سلسلة ینابیع الفقهیه؛ ج ۹، ص ۶۷.

۴. نهج‌البلاغه؛ حکمت ۳۰.

پس در اینجا جهاد عبارت است: از امر به معروف و نهی از منکر و پایداری در آوردگاهها و دشمنی با فاسقان. در جای خود داریم که دشمنی با فاسقان و فسق، از مراتب امر به معروف است و ایستادگی در آوردگاهها از مصادیق امر به معروف است. لذا در تحلیل نهایی، جهاد نیز به امر به معروف و نهی از منکر بازمی‌گردد. پس امر به معروف نه فرعی از فروع جهاد، که خود آن است و حتی از آن گسترده‌تر است.

از منظر دینی، این فریضه چنان گسترده است که اجرای کامل آن، همه مصالح اجتماعی را تأمین می‌کند. از این‌رو در حدیث مفصلی که هم به امام علی‌علیه‌السلام و هم به امام‌حسین‌علیه‌السلام نسبت داده شده است، کارکرد گستردهٔ این فریضه اینگونه معرفی شده است: ترویج اسلام، ردّ مظالم، مخالفت با ظالم، تقسیم غنائم، گردآوری مالیاتها و هزینه کردن آنها در موارد خاص.[۱]

۲. حفظ نظام اجتماعی

هنگامی نظام اجتماعی سالم است؛ که مجاری اطلاع‌رسانی در آن کاملاً نیرومند باشد. اگر بخواهیم جامعه را به ارگانیزمی زنده، تشبیه کنیم. جریان اطلاعات در آن، همچون سلسله اعصاب آن است. مهمترین نقش سلسله اعصاب، انتقال اخبار ـ چه خوشایند و چه بدآیند ـ به سیستم مرکزی و کسب تکلیف است. هنگامی که آتشی در کنار دست ما شعله‌ور می‌شود و ما بیخبر از آن هستیم، تنها از طریق، عکس‌العمل ناگهانی اعصاب دست ماست که هوشیار می‌شویم و عکس‌العمل مناسب را از خود نشان می‌دهیم. حال اگر به فرض، کسی در خواب باشد و سیستم عصبی او نیز یکسره از کار افتاده باشد، می‌توان حدس زد که در صورت آتش‌سوزی، چه اتفاقی خواهد افتاد. امر به معروف و نهی از منکر، برای بقا و سلامت جامعه، همین نقش را دارد و به مسئولان و تصمیم‌گیران می‌گوید که در کجا چه نقصی و کمبودی مشاهده می‌شود؛ تا تصمیمات لازم اتخاذ شود. حال اگر، این کارکرد را از امر به معروف بگیریم، عملاً مسئولان جامعه را از شناخت وضعیت واقعی اجتماع، محروم ساخته‌ایم و درهای اطلاعات درست را بر آنان بسته‌ایم.

---

۱. ر. ک. به: تحف العقول عن آل الرسول؛ ص ۲۳۷.

از سوی دیگر، کارگزاران و کارمندان دولتی، عموماً به این گرایش دارند که همه چیز را خوب و اوضاع را بر وفق مراد وانمود کنند. نتیجهٔ این وضعیت آن است که در درازمدت، نواقص موجود در جامعه و کاستیها شدت می‌یابد و ناهنجاریها جای هنجارهای سالم را می‌گیرد و هنگامی حکمرانان متوجه وضعیت حقیقی جامعه می‌شوند که دیگر نمی‌توان کاری کرد. از علل سقوط حکومتهای استبدادی، همین بیخبری از اوضاع جامعه است. داستان «ماری آنتوانت» معروف است که چون شنید مردم به سبب نداشتن نان شورش کرده‌اند، توصیه کرد که پس بیسکویت بخورند. گرچه این داستان، طنزآمیز است، اما گویای واقعیتی تلخ است. در حکومتهای استبدادی، به‌گونه‌ای عمل می‌شود که بتدریج، کمتر کسی میل یا جرأت امر به معروف و نهی از منکر و بیان حقایق را پیدا می‌کند. و همین آفتی است. اگر سالهای پایانی هر حکومت ساقط‌شده را به دقت بررسی کنیم، می‌بینیم علی‌رغم داشتن سیستمهای امنیتی نیرومند و متمرکز، حاکمان عملاً از آنچه در جامعه، در حال رخ دادن بوده؛ بیخبر بوده‌اند. چنان بیخبری‌ای که گاه حیرت‌انگیز است. همهٔ اینها نتیجهٔ آن است که امر به معروف و نهی از منکر، نادیده گرفته شده بوده و یا کاریکاتور مسخ‌شده‌ای از آن ارائه شده بوده است. با توجه به این نکته و با درک این کارکرد امر به معروف و نهی از منکر است که امام علی علیه السلام مصرانه از فرزندان صلبی و فرزندان معنوی‌اش می‌خواهد تا امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنند، وگرنه، شریران بر آنان چیره می‌شوند و آنگاه دعایشان نیز مستجاب نخواهد شد.[۱]

لذا لازم است امر به معروف و نهی از منکر، مثل یک مکانیزم بازدارنده از فساد قدرت، و ابزار نظارت و مشارکت، مانع چنین پنداری در حاکمان شود. حال اگر کسی این فریضه را به جد نگیرد و یا آن را، تنها به حوزه‌های خاص و کوچک اختصاص دهد، بتدریج، روند احساس بی‌نیازی در حاکمان و از سوی دیگر حالت بی‌تفاوتی در مردم پدید می‌آید و نتیجهٔ آن؛ حاکمیت طالحان و بدکاران خواهد بود؛ کسانی که جام قدرت، آنان را مست ساخته و دیگر چیزی را مانع تحقق اهداف خود نمی‌بینند. این روند گاه چنان کند و بطئ است که خود حاکمان نیز، متوجه آن نمی‌شوند و چه بسیار حاکمان

---

۱. ر.ک. به: نهج البلاغه؛ نامهٔ ۴۷.

پاکدل و پاکدستی که بتدریج آلوده شدند و در اثر نبود امر به معروف و نهی از منکر، به مغاک شرّ و تباهی درغلتیدند.

۳. ابزار توزیع قدرت سیاسی در جامعه

همان طور که گذشت قدرت هر چند لازمه زندگی اجتماعی است، اما این قدرت هنگامی که در دست کسی یا کسان خاصی متمرکز شد، مفاسدی به بار می‌آورد. در نظام اسلامی، مکانیزمهایی برای مبارزه با تمرکز قدرت در نظر گرفته شده است که عمومی‌ترین و دستیاب‌ترین آن، همان فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر عمومی است، زیرا حق یکایک شهروندان جامعهٔ اسلامی قلمداد می‌شود. و دستیاب‌ترین مکانیزم است، زیرا تحقق آن نیاز به سرمایه‌گذاریهای کلان و برنامه‌ریزیهای گسترده ندارد. تنها ابزار اجرای چنین فریضه‌ای و استفاده از چنین حقی آگاهی همه شهروندان به حقوق خود از جمله همین حق امر و نهی در همهٔ امور و به تعبیر سیاسی، مشارکت سیاسی است. علامه نائینی، از مهمترین راه مبارزه با استبداد ـ بویژه استبداد دینی ـ را امر به معروف و نهی از منکر می‌داند؛[1] فقهای شیعه به تفصیل، مسأله امر به معروف و نهی از منکر را از مکانیزمهای توزیع قدرت دانسته‌اند. این مسأله غالباً تحت دو عنوان بررسی می‌شود. یکی، همان عنوان عام امر به معروف و نهی از منکر است، که مباحث کلی این فریضه را می‌کاود و دیگری، عنوان مستقل دیگری به نام «نصیحت ائمه مسلمین» است. مقصود از نصیحت ائمه مسلمین همان امر به معروف و نهی از منکر است، اما علت گشودن سرفصل خاصی به این عنوان، شاید آن باشد که فقیهان خواسته‌اند، مسلمانان را از این پندار بیرون آورند که حاکمان مسلمان، بی‌نیاز از امر به معروف و نهی از منکر هستند. در اینجا فقیهان ـ و حتی عالمان اخلاق، در کتابهای اخلاقی خود ـ به استناد روایات متعدد و سیره معصومان علیهم‌السلام، بر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر تأکید ورزیده‌اند. آقای سروش محلاتی طی بحث مفصلی، ضرورت نصیحت ائمه مسلمین را دو چیز دانسته است. یکی، اطلاع‌رسانی و ارشاد است و

---

۱. نائینی، محمد حسین (میرزا)؛ تنبیه الامة و تنزیه الملة یا حکومت از نظر اسلام؛ ص ۱۲۹.

دیگری، کنترل و اصلاح است. وی درباره نکته دوم می‌گوید:

نقش دیگر نصیحت امت، تأثیر بازدارنده و کنترل‌کننده آن است، زیرا وقتی زمامدار جامعه رفتار خود را در معرض دید و انتقاد مردم بداند و برای آنها در اظهار نظر، داوری، انتقاد و اعتراض، حقی قائل باشد، بدون تردید به گونه‌ای عمل می‌کند که بتواند پاسخگوی سؤالهای آنها باشد.(۱)

آقای سید صادق حقیقت نیز پس از کاوش در مکانیزمهای مهار و توزیع قدرت در فقه سیاسی شیعه، به این نتیجه می‌رسد که یکی از این مکانیزمها، امر به معروف و نهی از منکر است که گاه از آن در عرصه عمومی، به نصیحت ائمه مسلمین نام برده می‌شود. به گفته ایشان:

نصیحت ائمه مسلمین، عنوان مهمی است که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام مورد تأکید قرار گرفته است، و عامل مهمی در راستای مهار قدرت تلقی می‌شود.(۲)

۴. مکانیزم نظارتی در حکومت اسلامی

برای اینکه بدکاران حاکم نشوند، امر به معروف و نهی از منکر باید مثل مهمترین ابزار نظارتی به کار گرفته شود. از این منظر امر و نهی، اختصاص به قشر یا اقشار خاصی ندارد و همگان مشمول این حکم می‌شوند. هر مسلمانی مکلّف است که امر به معروف و نهی از منکر کند. فقیهان این بحث را، تحت عنوان واجب عینی یا کفایی بودن این فریضه مطرح ساخته‌اند. پاره‌ای از فقیهان بر آنند که این فریضه واجب کفایی است، به این معنا که هنگامی‌که نیاز به امر یا نهی است، همگان مخاطب حکم شارع قرار دارند؛ و باید امر و نهی کنند، اما چون این فریضه به وسیله گروهی انجام شد، از گردن دیگران ساقط شود. فقیهانی چون علامهٔ حلی، سید مرتضی، ابوالصلاح حلبی، شهید اول و شهید دوم این فریضه را واجب کفایی می‌دانند.(۳) این گروه به استناد آیهٔ ۱۰۴ سورهٔ آل‌عمران:

ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم

---

۱. سروش محلاتی، محمد؛ «نصیحت ائمه مسلمین»، فصلنامه حکومت اسلامی؛ ش ۱ (پاییز ۱۳۷۵).

۲. توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه؛ ص ۳۴۷ـ۳۴۸.

۳. مختلف الشیعة؛ ج ۴، ص ۴۷۱ ؛ الروضة البهیه؛ ج ۲، ص ۴۱۳.

المفلحون؛ باید که از میان شما گروهی باشند که به خیر دعوت کنند و امر به معروف و نهی از منکر کنند. اینان رستگارانند.

و روایاتی که در آن علم، رفق و عدالت را شرط انجام این فریضه دانسته‌اند، به وجوب کفایی آن روی آورده‌اند؛ از امام صادق علیه السلام، روایت شده که ایشان فرمود:

تنها کسی می‌تواند امر به معروف و نهی از منکر کند که در او این سه صفت باشد: بدانچه امر می‌کند دانا و تارک چیزی باشد که از آن نهی می‌کند. در آنچه امر می‌کند عادل و در آنچه نهی می‌کند عادل باشد. در آنچه امر می‌کند رفیق و در آنچه نهی می‌کند رفیق باشد[۱].

محقق حلی این نظرگاه را اینگونه تقریر می‌کند:

امر به معروف و نهی از منکر به اجماع واجب است و وجوب آن دو، به صورت کفایی است و با قیام افراد کافی به آنها، ساقط می‌شود.[۲]

لیکن فقیهان دیگری چون شیخ طوسی، ابن حمزه و نجم‌الدین، این فریضه را بر همگان، واجب دانسته و ترک آن را به هیچ روی مجاز نمی‌دانند.[۳] شیخ طوسی در این باره می‌گوید:

امر به معروف و نهی از منکر، از فرایض اسلامی هستند و بر همگان واجبند و هیچ کس را نرسد که آنها را فروگذارد و در آنها اخلال کند.[۴]

این گروه به آیات عام قرآنی (آل‌عمران، آیه‌های ۱۱۰ و ۱۱۴؛ مائده، آیهٔ ۷۹ و توبه آیه‌های ۷۱ و ۱۱۲) و روایات بیشماری که این فریضه را بر همگان واجب دانسته است؛ استناد می‌کنند و در برابر کسانی که به آیهٔ ۱۰۴ سورهٔ آل‌عمران استناد کرده‌اند، می‌گویند که «مِنْ» در این آیه، به معنای بخشی از چیزی (یا من تبعیضیه) نیست بلکه به معنای از جنس (یا من بیانیه) است.[۵]

---

۱. تفصیل وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۳۰. در صفحهٔ ۱۵۰ همین جلد، این حدیث مجدداً آمده است. اما با اختلافی کوچک و قابل تأمل، در آنجا به جای «عالم»، «عامل» آمده است.

۲. شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام؛ ج ۱، ص ۳۸۸ـ۳۸۹.

۳. مختلف الشیعه؛ ج ۴، ص ۴۷۲.

۴. النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی؛ ص ۲۹۹.

۵. تقیه: امر به معروف و نهی از منکر؛ ص ۱۴۷.

بنابراین، آیه باید اینگونه ترجمه شود: «شما باید از اینگونه کسان باشید...»

مرحوم آیتی با صراحت می‌گوید:

من تبعیضیه نیست، بلکه تبیینیه یا زائده است.[۱]

شیخ طوسی در تفسیر این آیهٔ شریفه، آن را واجب عینی می‌داند و بر این نکته تصریح می‌کند.[۲] محقق حلی نیز که آن را واجب کفایی می‌داند، وجوب عینی آن را با قواعد و اصول، مناسبتر و همخوان‌تر معرفی می‌کند.[۳]

البته اگر نظر هر یک از دو گروه فوق را بپذیریم، معنایش این نیست که تنها گروه خاصی، مجاز به انجام این فریضه هستند. تنها تفاوت این دو دیدگاه در این است که پس از تحقق امر و نهی به وسیلهٔ افراد خاصی، آیا این فریضه از گروه دیگر ساقط می‌شود، یا خیر. لیکن، همه بر این نکته که همهٔ مسلمانان یکسان، مخاطب حکم امر و نهی قرار دارند، هم‌نظر هستند.[۴]

مخاطبان امر و نهی نیز تنها، افراد خاصی نیستند و کسی را نمی‌توان یافت که از حکم این فریضه بیرون باشد و خود را از آن بی‌نیاز بداند. این حکم، همگان را از وضیع و شریف و حاکم و محکوم در بر می‌گیرد. همه انسانند، و همهٔ انسانها در معرض لغزش قرار دارند. از این رو اسلام هیچ گروهی را خارج از حوزه امر به معروف و نهی از منکر نمی گذارد. به گفتهٔ مرحوم شهید مطهری:

اسلام برای احدی کُرّیت و اعتصام قائل نیست، حتی برای شخص پیغمبراکرم ﷺ چرا که می‌گوید: قُلْ إِنِّی أَخَافُ إِنْ عَصَیْتُ رَبِّی عَذَابَ یَوْمٍ عَظِیمٍ.[۵] ای پیغمبر بگو خود من نیز اگر معصیت کنم، از عذاب روز بزرگ بیمناکم. چرا می‌فرماید: لَئِنْ أَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ؛[۶] اگر شرک در کار تو وارد شود، عملت تباه خواهد شد؟ همهٔ اینها

---

۱. گفتار ماه در نمایاندن راه راست: سخنرانیهای سال ۱۳۳۹ـ ۱۳۴۰؛ س ۱، ص ۶۵.

۲. التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، ص ۵۴۹.

۳. شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام؛ محمدعلی بقال، عبدالحسین (تصحیح)؛ ج ۱، ص ۳۸۹.

۴. برای تفصیل بیشتر در این مورد و دیگر مباحث فقهی این فریضه ر. ک. به: اسلامی، حسن؛ امر به معروف و نهی از منکر.

۵. انعام / ۱۵.

۶. زمر / ۶۵.

برای این تعلیم است که تبعیضی در کار نیست، کرّیت و اعتصامی برای احدی نیست.[۱]

در میان مسلمانان گاه کسانی بوده‌اند که می‌پنداشتند، حاکمان بی‌نیاز از امر و نهی زیردستان خود هستند و احتیاجی به نظارت بر ایشان نیست. روزی یکی از این کسان، هنگامی که دید، مسلمانی دیگر به عمر بن خطاب خرده‌ای گرفته است، به او اعتراض کرد که چرا به خلیفه مسلمانان چنین می‌گوید. خلیفه او را از این پندار، اینگونه درآورد که اگر اینان چیزی نگویند، در آنها خیری نخواهد بود و اگر هم به ما چیزی گفته نشود، در ما خیری نخواهد بود.[۲] بنابراین، نباید پنداشت که امر به معروف در انحصار کسان خاصی است یا آنکه کسانی ممکن است از شمول این حکم بیرون باشند. بر عکس، این فریضه همهٔ سطوح جامعه و حتی، حاکمان را دربرمی‌گیرد. مسألهٔ امر به معروف به حاکمان در سنت دینی ما، غالباً تحت عنوان «نصیحت ائمهٔ مسلمین» آمده است و نویسندگان دربارهٔ اهمیت، شیوه و آداب آن بحثها کرده‌اند.[۳] گوهر این بحثها آن است که هر مسلمان مجاز و بلکه موظف است که حاکمان را خالصانه، امر به معروف و نهی از منکر کند و این فریضه محدود و منحصر به محکومان نیست، بلکه از حقوق پیشین یکایک مسلمانان است. امام علی علیه‌السلام به مالک اشتر توصیه می‌کند تا از بله‌قربانگوها بپرهیزد و آنان که زبان تلخ حق‌گویانه را به‌کار می‌گیرند، به خود نزدیک سازد:

و آن کس را بر دیگران بگزین که سخن تلخ حق را به تو بیشتر گوید و در آنچه کنی یا گویی ـ و خدا آن را از دوستانش ناپسند دارد ـ کمتر یاری‌ات کند.[۴]

امام علیه‌السلام، نه تنها به فرمانداران خود توصیه می‌کند که سخن آمران را بشنوند، بلکه خود پیشقدم این کار می‌شود و به مردم می‌گوید:

از گفتن حق یا رأی زدن در عدالت باز مایستید که من نه برتر از آنم که خطا کنم و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس، کفایت کند که او از من بر

---

۱. مطهری، مرتضی؛ ده گفتار؛ ص ۹۴.
۲. ابن ابی‌الحدید، عزالدین؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۰، ص ۱۲۱.
۳. برای مثال در این باب ر. ک. به: «نصیحت ائمهٔ مسلمین»، مجله حوزه؛ ش ۱۱ (مهر ۱۳۶۴) ؛ سروش محلاتی، محمد؛ «نصیحت ائمهٔ مسلمین»، مجلهٔ حکومت اسلامی؛ ش ۱ (پاییز ۱۳۷۵)، ص ۱۳۵ـ۱۸۹.
۴. نهج البلاغه؛ ترجمهٔ جعفر شهیدی؛ نامهٔ ۵۳، ص ۳۲۸.

آن تواناتر است.[۱]

بدین ترتیب، امام اصل خطاناپذیری و معصومیت حاکم را نمی‌پذیرد و همگان را به نقد عملکرد خویش فرا می‌خواند. امام گرچه خود، معصوم و مصون از خطاست، در باب جایگاه خود سخن می‌گوید و معتقد است که هر کس در مقام آمریت قرار گیرد، نیازمند هدایت و امر به معروف دیگران است و نخستین سنگ‌پایهٔ انحراف، زمانی گذاشته می‌شود که حاکم خود را بی‌نیاز از امر به معروف به‌وسیلهٔ دیگران بداند لذا به مالک توصیه می‌کند:

و مگو که امارت یافته‌ام. پس فرمان می‌دهم و از من اطاعت می‌کنند. که این کار مایهٔ سیاهی دل و تباهی دین و نزدیک شدن زوال نعمتهاست.[۲]

با همین نگاه است که بیان حق و سخن عادلانه در برابر حاکم ستمگر را برترین کار معرفی می‌کند.[۳]

همان‌قدر انسان مسئولیت دارد، همان‌قدر هم، نیازمند نظارت دیگران بر خویش است وگرنه طبع اقتدارطلب او، او را به درهٔ ژرف قدرت‌پرستی درمی‌غلتاند و در اثر بی‌توجهی و بی‌تفاوتی دیگران، به سرنوشت حاکمانی دچار می‌شود که امام علی علیه‌السلام وضع آنان و حاکمیتشان را اینگونه تصویر می‌کند:

راه گشادهٔ سنت را رها کنند و کار از روی هوا کنند و احکام فروگذار شود و بیماریِ جانها بسیار، و بیمی نکنند که حقی بزرگ فرو نهاده شود و یا باطلی سترگ انجام داده. آنگاه نیکان خوار شوند و بدکاران بزرگ‌مقدار و تاوان فراوان بر گردن بندگان از پروردگار.[۴]

باری، آنچه حکومت اسلامی و جامعهٔ اسلامی را از دیگر جوامع و حکومتها، متمایز می‌سازد، حضور گستردهٔ ابزار نظارت و کنترلی است، به نام امر به معروف و نهی از منکر و این فریضه، انحصار به اقشار خاصی ندارد و همگان می‌توانند مسئولانه، از آن استفاده

---

۱. همان؛ خطبهٔ ۲۱۶.

۲. همان؛ نامهٔ ۵۳.

۳. همان؛ حکمت ۳۷۴.

۴. همان؛ ص ۲۴۹.

کنند و هیچ حاکمی را نرسد که ادعا کند: «انی مؤمّر آمر فاطاع؛ من فرمان یافته‌ام و فرمانم مطاع است».

از نظر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بنیاد جامعه اسلامی و دوام آن، منوط به وجود امر به معروف و نهی از منکر است. ایشان در این مورد می‌فرماید:

امت من تا هنگامی که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و بر نیکی و تقوا یار یکدیگرند، در سلامتی خواهند بود و هرگاه آن را رها کنند، برکتها از ایشان رخت خواهد بست، گروهی بر گروهی چیره خواهند شد و یاوری در زمین و آسمان نخواهند داشت.[۱]

اما برای اینکه امر به معروف و نهی از منکر چنان کارکردی داشته باشد، باید نخست ذهن خود را از تحریفاتی که دامان این فریضه را آلوده کرده است و آن را تا حد فضولی در امور داخلی دیگران یا پرداختن به مسائل خرد و شخصی در آورده، پاک کنیم و سپس به نکات پنجگانه ذیل توجه داشته باشیم:

اول: عمومی و برای مهار قدرت حاکمان است، لذا مقدم بر فرمان حاکم است و از حقوق و تکالیف پیشینی هر مسلمانی است. به این معنا که مشروعیت حکومت حاکمان، منوط به وجود چنین فرصتی برای همگان است. در نتیجه، این فریضه نیازمند اجازهٔ حاکمان نیست و این فریضه مقدم بر حکم هر حاکمی است.

دوم: آنکه حاکمان نمی‌توانند برای این فریضه، حد و مرز و شرط تعیین کنند. زیرا اگر چنین حقی به آنان داده شود؛ در درازمدت به این سمت گرایش می‌یابند تا از اهمیت این فریضه بکاهند و حوزه و دامنهٔ آن را محدود سازند و عملاً آن را به ابزار بی‌خاصیتی تبدیل کنند.

سوم: آنکه حاکمان نمی‌توانند این فریضه را منحصر به افراد خاصی کنند. این حق هر فرد مسلمان است که در جامعه‌ای که زندگی می‌کند، مشارکت کند و کاستیها را بر شمارد و در حد خود مانع سوء استفاده از قدرت به دست قدرتمندان شود. هر شهروندی از این حق برخوردار است و نمی‌توان آن را از او سلب کرد. کافی است تا اجازه دهیم، کسانی از

---

۱. تفصیل وسائل الشیعه؛ ج ۱۶، ص ۱۲۳.

این حق محروم شوند آن وقت حاکمان هر زمان خواستند، می‌توانند دیگرانی را از این حق، محروم کنند و از آنان سلب صلاحیت کنند.

چهارم: آنکه امر به معروف و نهی از منکر، چون برای مهار قدرت و پیشگیری از فساد حاکمان است، نقش ضد قدرت را ایفا می‌کند. لذا حاکمان نمی‌توانند آن را مانند نهادهای دولتی درآورند و با راه انداختن تشکیلاتی به این عنوان، عملاً این خصلت ضد قدرت امر به معروف و نهی از منکر را به نقشی مدافع قدرت تبدیل کنند. البته چه بسا حاکمان بخواهند، خود تشکیلاتی برای ترویج معروف داشته باشند، لیکن این کار نباید به معنای دولتی ساختن این فریضه باشد. بلکه در نهایت، باید این حق برای هر مسلمانی محفوظ باشد، تا برای تحقق این فریضه بکوشد.

پنجم: آنکه امر به معروف و نهی از منکر، تنها فریضه‌ای است که شکل آن به تعبیر فقها توقیفی نیست و نحوه اجرای آن کاملاً به عهده مسلمانان گذاشته شده است و آنان در هر زمانی می‌توانند عقلانی‌ترین و کاراترین و مؤثرترین روش را، برای تحقق این فریضه به کار گیرند. تنها شرطی که این فریضه دارد، مؤثر واقع شدن آن است، لذا باید بکوشیم مؤثرترین روش را برگزینیم و از این ابزار نظارتی و مشارکتی و مهار قدرت، بهترین بهره را ببریم. لازمه توجه به این شرط، در اختیار گرفتن شیوه‌های مناسبی است که ما را سریعتر به مقصود می‌رساند. برای مثال، امروزه رسانه‌های جمعی می‌توانند بهترین تریبون، برای امر به معروف و نهی از منکر باشند.

سخن کوتاه، قدرت فسادزاست، لذا باید همواره کنترل شود. مهمترین وسیله کنترل و مهار قدرت، مشارکت سیاسی است و عمده‌ترین راه تحقق این مشارکت، امر به معروف و نهی از منکر است. مقصود از این فریضه، معنای گستردهٔ آن است که همهٔ حوزه‌های عمومی را بی‌هیچ استثنایی، در بر می‌گیرد، همان‌گونه که بر زبان معصومان جاری شده است، نه تصویر ناقصی از آن، که امروزه به ما شناسانده شده است.

جمع بندی

انسانها برای پیشبرد اهداف و رسیدن به کمال، خود ناگزیر از زندگی اجتماعی هستند.

آنان برای این کار از آزادیها و قدرت شخصی خود می‌گذرند و آنها را در اختیار نهاد حکومت قرار می‌دهند، تا بهتر از آزادیها و قدرت عمومی جامعه، برخوردار شوند. لیکن، عملاً قدرت متمرکز در اختیار افراد خاصی قرار می‌گیرد و آنان از این قدرت به نفع خود و به زیان سایر شهروندان استفاده می‌کنند و این معضل بزرگ حکومت در طول تاریخ بوده است. کسانی برای گسترش آزادی خود، تن به اقتدار حکومت می‌دهند، اما عملاً همهٔ آزادی خود را از دست می‌دهند. راه حل این معضل، از نظر عده‌ای نابودی حکومت و دفاع از آنارشیسم است. اما از نظر عده‌ای دیگر، حل این مشکل مهار قدرت از طریق اعمال مکانیزمهایی برای مقابله با تمرکز قدرت و نظارت بر حاکمان است. از شیوه‌های مهم مبارزه با تمرکز قدرت و فساد ناشی از آن، اصل مشارکت سیاسی است که طبق آن همه شهروندان ـ بی‌توجه به مسائل نژادی، جنسیتی، اجتماعی و مانند آن ـ بتوانند به‌گونه‌ای مستقیم یا غیر مستقیم در سرنوشت اجتماعی خود مداخله کنند و اجازه ندهند دیگران به جای آنان بیندیشند و تصمیم بگیرند.

عالیترین شکل این اصل، در نظام اسلامی به عنوان امر به معروف و نهی از منکر شناخته شده است. این اصل از اصول اولیهٔ نظام اجتماعی اسلام و مایهٔ بقا و سلامت اجتماعی است. طبق این اصل، همهٔ شهروندان حق دارند دربارهٔ همهٔ مسائل حوزهٔ عمومی اظهار نظر کنند و از طرق گوناگونی به اعمال نظریات خود بپردازند. این اصل از اظهار نظر ساده آغاز می‌شود و به عصیان مدنی و حتی شورش مسلحانه برای احقاق حق خود، می‌انجامد. سیدالشهدا علیه‌السلام قیام خونبار خود را برای امر به معروف و نهی از منکر معرفی می‌کرد. بر خلاف پندار رایج و خطا، امر به معروف به معنای دخالت در امور شخصی و خصوصی دیگران یا منحصر به مسائل عبادی نیست، بلکه این فریضه در ادبیات سیاسی دینی، مظهر حضور اجتماعی و نشاط و پویایی سیاسی است. حیات و آزادگی افراد در پاسداشت این فریضه، مکانیزمی برای مهار قدرت و مقابله با تمرکز قدرت و فسادهای ناشی از آن است. از این رو لازم است به این فریضه و حق از منظری تازه نگریست و آن را به مثابه مشارکت سیاسی دریافت.

فهارس

- فهرست آيات
- فهرست روايات
- فهرست اعلام

فهرست آیات

فهرست روایات

فهرست اعلام